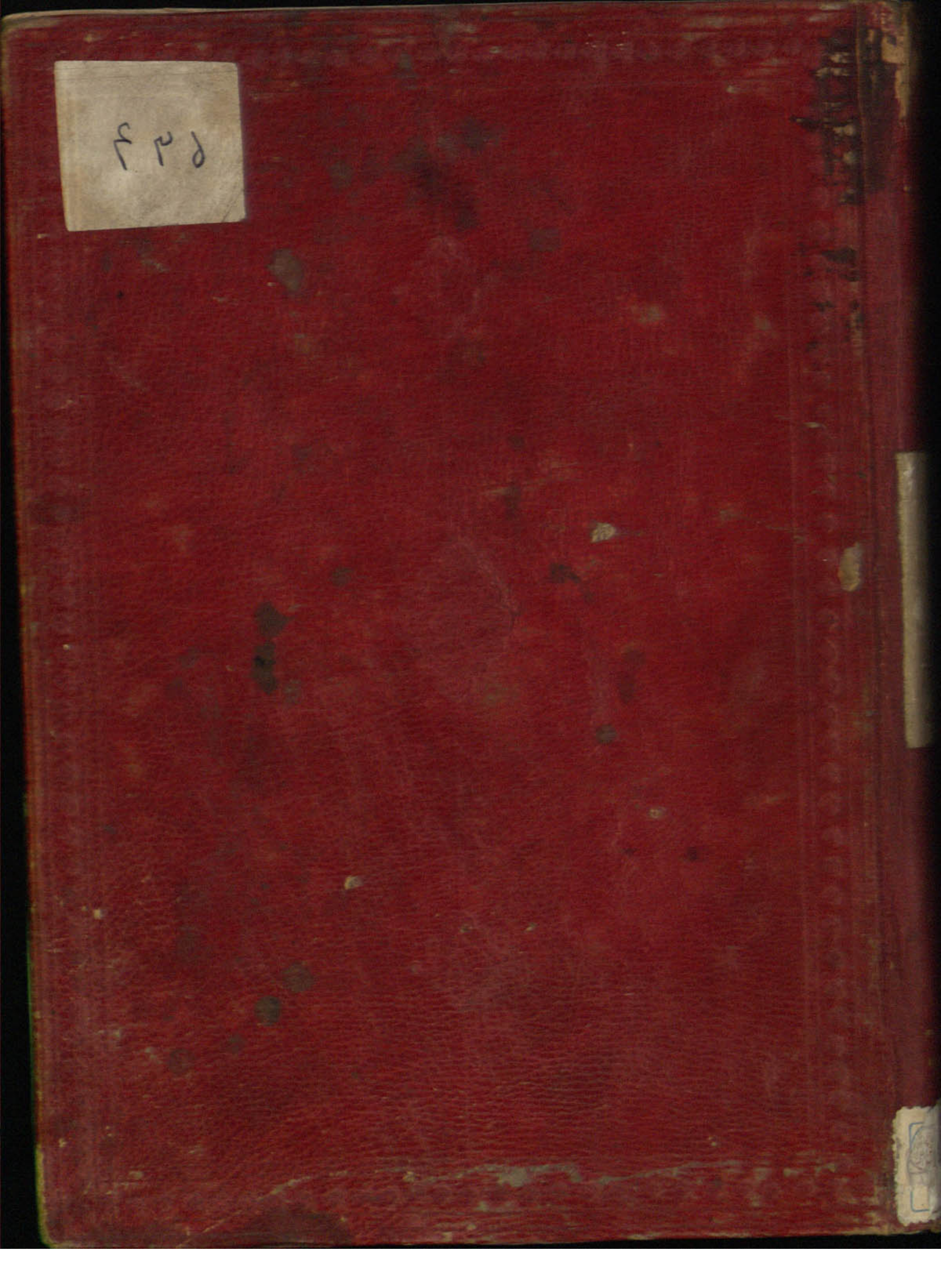

٤٣٦


کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره قفسه


کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب
بازرسی شد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله على ما بصّر من حق متبع وصرف عن باطل مبتدع وارشد الى دلالة وابعد من ضلالة وجهالة وصلواته على خير خلقه من الانبياء وافضلهم واكرمهم سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله الكرام والمعالم من اهله الذين سلكوا منهاجه واتبعوا محاجه وحفظوا من التبديل والتغيير شريعته وبينوا مجملها وفسروا مشتبهها واقاموا دعامها وقربوا مرامها وسلامه وتحياته. اما بعد فاني ممتثل ما رسمته الحضرة السامية الوزيرية العميدية ادام الله تعالى سلطانها واعلى ابدا شانها ومكانها من بيان المسائل الفقهية التي شنع بها على الشيعة الامامية وادعى عليهم مخالفة الاجماع واكثرها يوافق فيه الشيعة غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدمين او المتاخرين وما ليس لهم فيه موافق من غيرهم فعليه من الادلة الواضحة والحجج اللائحة ما يغني عن وفاق الموافق ولا يوحش معه خلاف المخالف وان ابين ذلك وافصله وازيل الشبهة المعترضة فيه وها انا مبتدئا بذلك ومعتمد فيه الايجاز والاختصار ما لا يخل بفهم وان كان خارجا عن الاكثار المفضي الى الاملال والاضجار وما توفيقي الا بالله عليه توكلت وبه استعنت واعتصمت ومما يجب تقديمه فهو الاصل الذي عليه يتفرع ما نحن بسبيله ومنه يتشعب ان الشناعة انما تجب في المذهب الذي لا دليل عليه يعضده ولا حجة تعاضده فيه فان الباطل هو العاري من الحجج والبينات

البرية

٢

البرئ الدلالات فاما ما عليه دليل يعضده وحجة تعمده فهو الحق اليقين ولا يضره

الاجماع الخلاف فيه وقلة عدد القائل به كما لا ينفع الباطل الاتفاق عليه وكثرة عدد الذاهب اليه وانما يسأل الذاهب الى المذهب عن دلالته على صحته وحجته القائدة له اليه لا عمن يوافقه او يخالفه على انه لا احد من فقهاء الامصار الا وهو ذاهب الى مذاهب تفرد بها وخالفوه الباقون على خلافها فكيف جازت الشناعة على الشيعة بالمذاهب التي تفردوا بها ولم يشنع على كل فقيه كابي حنيفة والشافعي ومالك ومن تأخر عن زمانهم بالمذاهب التي تفرد بها وكل الفقهاء على خلافه فيها واما الفرق بين ما تفردت به الشيعة من المذاهب التي لا موافق لهم فيها وبين ما تفرد به

و ابو حنيفة والشافعي بين المذاهب التي لا موافق لهم فيها فان قالوا الفرق بين الامرين ان كل مذهب تفرد به ابو حنيفة فله موافق من فقهاء اهل الكوفة فيه او من السلف المتقدم وكذلك ما تفرد به الشافعي له فيه موافق من اهل الحجاز ومن السلف وليس كذلك الشيعة قلنا اليس كل مذهب تفرد به ابو حنيفة او الشافعي يعلم ان اهل الكوفة واهل الحجاز او السلف ما يقولون به وان ادعي كذلك دون ما هو معلوم مسلم غير منازع فيه فالشيعة ايضا تدعي وتروي ان مذهبها التي تفردت بها هي مذهب جعفر بن محمد الصادق ومحمد بن علي الباقر وعلي بن الحسين زين العابدين عم السلام بل تروي هذه المذاهب عن امير المؤمنين عم علي ابن ابي طالب عم وتسندها اليه فاجعلوا لهم من ذلك ما جعلتموه لابي حنيفة وللشافعي

خبر وفلان وفلان او انزلوهم على اقل الاحوال منزلة ابن حنبل وداود ومحمد بن جرير الطبري فيما انفردوا به فانكم تعدونهم خلافا فيما انفردوا به ولا تعدون

الشيعة خلافا فيما انفردوا به وهذا ظلم لهم وحيف عليهم على ان من مذاهب ابي
حنيفة التي استدركها ابا العباس ما لا يمكنه ان يدعي ان له في القول بها سلفا
من الصحابة ولا التابعين ولو شئنا لاشرنا الى فروع كثيرة له بهذه الصفة فكيف
لم تشنعوا عليه بانه ذهب الى ما لا يذهب اليه احد قبله وشنعتم على الشيعة
بمثل ذلك فان قالوا الفرق بين الامرين ان ابا حنيفة وان انفرد بمذاهب قا
ده اليها العباس ولم يعلم سابق له اليها فان تلك المسائل لم يجر لها في ا
لسلف ولا سبق لها حكم ولا خاض فيها اهل العلم فينعقد فيها اجماع وخلاف
والشيعة انفردت بمذاهب تخالف ما علمنا اجماع السلف لهم على خلاف قولهم
فيها قلنا قد مضى ان دعواكم اجماعا متقدما على خلاف ما يقوله الشيعة عارية
من برهان وان القوم يسندون مذاهبهم الى اجماع من السلف يخرج
قولهم وخلافهم تلك المسائل لزم ان يكون اجماعا على خلاف مذاهبهم و
بعد فاذا اسلم ذلك على ما فيه فيجب ان تعدوا الشيعة خلافا فيما انفردوا به
فيما يخالف مذاهب ابي حنيفة التي استدركها ابا العباس ولا سابق له فيها ولا
اجماع تقدم عليها وما نراكم تعدونهم خلافا في شيء مما انفردوا به ولا يبوزون
ذلك حسب ما يقتضي الكلام الان اليه على انكم تعدون بخلاف داود بن علي
ومحمد ابن جرير وابن حنبل في المسائل التي تفردوا بها وعندكم ان الاجماع السا
لف منعقد على خلافهم فيها وتناظرونهم عليها فالا اسقطتم الاعتداد بها في ا
لخلاف والمناظرة لهم في هذه المسائل كما فعلتم مع الشيعة واجريتم الشيعة
مجراهم في الاعتداد والمناظرة فان قالوا هو كان ما انتحله الشيعة في مذاهب

الصادق

الصادق والباقر ع حقا لوجب ان تعلم كما علمتموه ويزول الخلاف فيه منا كما علمت الشيعة
بمذاهب سلفنا من ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ممن تقدمها قلنا اليس يجب
ان تعلم الاجانب والاباعد من مذهب العالم ما يعلم اصحابه وخاصته وملاز
موه ومؤانسوه ولهذا لا يعلم كثير من مذاهب ابي حنيفة ما يعلمها اصحابه
والمنتمون اليه فمن هو اخص بالباقر والصادق ع من اصحابهما وشيعتهما اعلم بمذا
هبهما ممن ليست هذه الصفة معهما على انا لا نعلم كثيرا من المذاهب التي يد
عيها مخالفونا مذهبا لامير المؤمنين ع ويروي عنه ويحكي خلاف ما يرون و
ضد ما يحكون فعذرهم في انا لا نعرف ذلك هو عذرنا في انا لم نعلم المذا
هب التي يدعيها ويحكيها عن امير المؤمنين ص وعلماء ابنائه ص فليعتمدوا
بما شاؤوا ثم نقول لهم كيف علمنا صحة ما يحكونه مذهبا لابي حنيفة وللشافعي ولم نعلم ذلك في كل ما يدعونه مذهبا لامير المؤمنين ص فعرفكم بين
الامرين هو فرقنا بين العلم والعالم بمذاهب ابي حنيفة وامثاله ووقوع
الاشتباه في كثير من مذاهب ائمتنا ع وبعد فليس يجري مذاهب من
قوله حجة في العلم بها مجرى مذاهب من ليس قوله بحجة ولهذا لا نعرف
بمذاهب النبي ص في كثير من الشريعة كما نعلم مذاهب كثير من اصحابه فيها
وكما نعلم مذاهب ابي حنيفة والشافعي في تلك المسائل والعلة في ذلك ما
اشرنا اليه ثم يقال لمن يخالفنا اذا كان الاجماع عندكم على ضربين اجماع العلماء
فيما لا مدخل للعامة فيه والضرب الاخر اجماع الامة من عالم وعامي فلا راعيتم

اخلا

ولمنتسبون[2]
اختص

احكام[12]

علماء الشيعة في اجماع العلماء واجماع عامتهم في اجماع الامة وهم داخلون تحت لفظ النصوص التي يدعون في صحة الاجماع اليها فان قالوا اخلا فهم الحاضر معلوم لا ريب فيه وانما الكلام في ان الاجماع على خلاف ما ذهبوا اليه قد سبق فقد تقدم من الكلام على هذا الفصل ما فيه كفاية وان قالوا انا لم نعتد بهم في الاجماع لانهم على بدع وضلالات يخرجهم من اعتقدوها من ان يعتد به في خلاف قلنا لا تخرجوا عن تاثون الكلام في فروع الفقه وتخرجوه بغيرهم مما يخرج الى الكلام في اصول الديانات التي تستعفون ابدا من الخوض فيها واكثركم والغالب عليكم ليس من حالها ولا تذكرون في هذا الباب ما تركنا الالمام به مقاربة ومساهلة فانتم تعلمون ان الشيعة الامامية تعتقد فيمن خالفها في الاصول ما يمنع ان يراعى قوله في اجماع المسلمين او خلاف ويتقون في ذلك الى غايات بعيدة لا ينتهون فيهم اليها فانكم اذا بلغتم الغاية اعتقدتم فيهم انهم اصحاب بدع يكون بها فساقا لا ينتهون الى الكفر والفاسقون عند اكثر القائلين بالاجماع لا يخرج بفسقه من ان يكون قوله خلافا في الشريعة وهذا افضل الاضراب عن حقيقة العود اليكم واسلم لكم فافرح الامامي الآن يعدل معه الى هذا الضرب من الكلام فانه يتسع له منه ما لا يتسع من الكلام على فروع الفقه على انه كيف لا يعد خلافا من جعل النبي صلى الله عليه وآله مذهبه حجة يرجع اليها ويعول عليها كالكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه في قوله صلى الله عليه وآله اني مخلف فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا

حتى يردا علي الحوض اذ ليس قد ذهب كثير من علماء المعتزلة ومحصليهم على ان اجماع اهل البيت عليهم السلام خاصة وان انفردوا عن باقي الامة حجة يقطع بها فمن اجماعهم حجة بشهادة النبي صلى الله عليه وآله كيف لا يكون لهم حجة خلافا وجار ما يجري قول بعض الفقهاء في انه خلاف معتد به ان هذا العجب مما يجب علمه ان حجة الامامية في جواه صواب جميع ما انفردت به او شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي اجماعها عليه لان اجماعها حجة قاطعة ودلالة موجبة للعلم فان انضاف الى ذلك ظاهر كتاب الله الانصاف ٢
تع او طريقة اخرى توجب العلم وتثمر اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف الى اخرى والا ففي اجماعهم كفاية وانما قلنا ان اجماعهم حجة لان في اجماع الامامية قول الامام الذي دلت العقول على ان كل زمان لا يخلو منه وانه معصوم لا يجوز عليه الخطأ في قول ولا فعل من هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليلا قاطعا وقد بينا صحة هذه الطريقة في مواضع من كتبنا وخاصة في جواب مسائل ابي الاصول ٢
عبد الله بن التبان كم جواب مسائل اهل الموصل الفقهية الواردة في سنة عشر واربعمائة وفي غير هذين الموضعين من كتبنا فانا افرغنا ذلك واستقصاه واستقصيناه واجبنا عن كل سؤال يسئل عنه وحسمنا كل شبهة تعرض فيه وبينا كيف الطريق الى العلم بان قول الامام المعصوم في جملة اقوال الامامية وكيف السبيل الى ان نعرف مذاهبه ونحن لا نميز شخصه ومع غيبته في احوال غيبته واسقطنا عجب من يقول لم لا اعرفه كيف اعرف مذهبه ولا فائدة في شرح ذلك ههنا لان التشاغل في هذا الكتاب بغيره ومن اراد التناهي في معرفة صحة هذا الاصل يرجع الى حيث ارشدناه فانه يجد ما يوفي على حاجته ويتجاوز

قدر كفايته واذا كانت الجملة التي اشرنا اليها هي الحجة في جميع مذاهب الشيعة
الامامية في احكام الفقه فعلى من شك في شيء من مذاهبهم وارتاب بصحته
ان يسأل عن صحة ذلك فاذا اقيمت عليه الحجة بالطريقة التي اشرنا اليها
وجب زوال ريبته وحصول علمه وقرب عليه القوم ما ذهبوا اليه ببيان
الحجة فيه والدلالة عليه وما يضرهم بعد ذلك خلاف من خالفهم كما لا ينفع وفاق
من وافقهم ولو اقتصرنا على هذه الجملة في تمام الغرض لكفيناه وما افتقرنا الى زيادة
عليها ولا احتجنا الى تفصيل المسائل وتعيينها وتبيين ما فيه موافق الشيعة
الامامية من غيرهم وان ظن مخالفوهم انه موافق لهم فيها ثم تبيين ما انفرد
وا به من غير موافق من مخالفيهم ونضيف الى هذه الطريقة التي اشرنا اليها
في صحة على الجملة ما لعله يمكن فيه من ظاهر كتاب الله او طريقة توجب العلم و
كلما تيسر من تقويته وتقريبه وتسهيل مرامه ليكون الفائدة بذلك اكثر
واعزر وعلى الله توكلنا وهو حسبنا ونعم الوكيل **كتاب الطهارة**
وما يتعلق بها **مسئلة** مما شنع به على الامامية وظن انه لا موافق
لهم فيه قولهم ان الماء اذا بلغ كرا لم ينجسه ما تحله من النجاسات وهذا مذهب
الحسن بن صالح بن حي وقد حكاه عنه في كتابه الموضوع لاختلاف الفقهاء
ابو جعفر الطحاوي والحجة في هذا المذهب الطريقة التي تقدمت الاشا
رة اليها دون موافقة ابن حي فان موافقة ابن حي كمخالفته في انها
ليست بحجة وانما ذكرنا موافقته ليعلم ان الشيعة ما تفردت بهذا المذ
هب كما ظنوا وقد استقصينا هذا الكلام في هذه المسئلة فيما افردناه

من الكلام

٥

من الكلام على مسائل الخلاف ورددنا على طعن مخالف في هذه المسئلة لنا بما يعم و
يخص من ابي حنيفة والشافعي ومالك بما فيه كفاية وسلكنا ايضا معهم طر
يق القياس الذي هو صحيح على اصولهم وبينا ان القياس اذا صح كان
شاهدا لنا في هذه المسئلة وذكرنا ما يروونه وهو موجود في كتبهم واحا
ديثهم عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا فان قيل ابن حي يحدد
الكر على ما حكاه الطحاوي عنه بما بلغ ثلثة آلاف رطل وانتم تحددونه بالف
ومائتي رطل بالمدني قلنا ما ادعيناه ان مذهب ابن حي يوافقنا من كل ٢ تشنعوا
وجه وانتم لم تعيبوا على الشيعة تحديدها الكر بالارطال وانما عبتم اعتبا
ر الكر فيما لا ينجس وبعد فان تحديدنا بالارطال التي ذكرناها اولى
من تحديد ابن حي لانا عولنا في ذلك على آثار معروفة مروية واجماع فرقة
قد دل الدليل على ان فيهم الحجة وابن حي لا ندري كيف حدد بثلاثة
آلاف رطل ولا على ماذا اعتمد فيه على ان ابن حي يجب ان يكون
عند ابي حنيفة واصحابه والشافعي احق بالعيب من الشيعة لان تحد
يد الشيعة اقرب الى تحديد الشافعي من تحديد ابن حي لان ما بين ا
لقلتين وذلك هو ما حده الشافعي وبين الف ومائتي رطل اقرب مما بين
القلتين وثلاثة آلاف رطل واذا كان مذهب ابي حنيفة ان النجاسة
تنجس القليل والكثير من الماء فقول الشيعة على كل حال اقرب من قول ابن حي
مسئلة ومما انفردت به الامامية ايجابهم غسل الاناء من ولوغ الكلب
ثلاث مرات احداهن بالتراب لان ابا حنيفة لا يعتبر عددا في ذلك

ولا عدداً ويجريه عنده مجرى سائر النجاسات [الإزالة] والشافعي يوجب سبع غسلات
إحداهن بالتراب ومالك لا يوجب غسل الإناء من ولوغ الكلب ويقول
إنه مستحب فإن فعله فليكن سبعاً وهو مذهب داود وذهب الحسن بن
حي وابن حنبل إلى أنه يغسل سبع مرات والثامنة بالتراب وقد تكلمنا
على هذه المسألة في مسائل الخلاف بما استوفيناه وحجتنا فيما انفردنا به من
إيجاب الثلاث الإجماع من الطائفة المتقدم ذكره ومما يجوز أن يحتج به على
المخالف ما رووه وهو موجود في كتبهم ورواياتهم عن عبيد بن عمير عن
أبي هريرة عن النبي ص أنه قال إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله
ثلاث مرات وأيضاً ما رواه عن أبي هريرة في حديث آخر عن النبي ص أنه قال
إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً وظاهر هذا الخبر
يقتضي وجوب الثلاث لأنه العدد الذي لم يجز الاقتصار على أقل منه
فأما قوله أو خمساً أو سبعاً فلا يخلو من أن يكون المستفاد بدخول لفظة أو فيه
التخيير فيه بين هذه الأعداد ويكون الكل واجباً على جهة التخيير أو يكون
فيما زاد على الثلاث للتخيير من غير وجوب ويكون الزيادة على الثلاث ندباً
واستحباباً والقسم الأول باطل لأن أحداً من الأمة لم يذهب إلى أن كل عدد من
هذه الأعداد واجب كوجوب الآخر والقائلون بسبع غسلات وإن أوجبوها
فإنهم لا يجعلون الثلاث والخمس واجبات ويجعلونه مخيراً بينه وبين بينهن
السبع بل يوجبون السبع دون ما عداها فلم يبق إلا القسم الثاني وهو
مذهبنا فإذا قيل كيف يقع التخيير بين واجب وندب قلنا لم نخير بين

واجب

واجب وندب لأن الثلاث تدخل في الخمس والسبع وإنما وقع التخيير بين الاقتصار
على الواجب وهو الثلاث وبين فعله والزيادة عليه **مسألة** ومما انفردت به الإ
مامية القول بنجاسة سؤر اليهودي والنصراني وكل كافر وخالف جميع الفقهاء في ذ
لك وحكى الطحاوي عن مالك في سؤر النصراني والمشرك أنه لا يتوضأ به ووجدت
المحصلين من أصحاب مالك يقولون إن ذلك على سبيل الكراهية لا التحريم لأ
جل استحلالهم الخمر والخنزير وليس بمقطوع على نجاسته فكأن الإمامية منفردة بهذا
المذهب ويدل على صحة ذلك مضافاً إلى إجماع الشيعة عليه قوله تعالى إنما المشركون
نجس فإذا قيل لعل المراد به نجاسة الحكم لا نجاسة العين قلنا نحمله على الأمرين لأ
نه لا مانع من ذلك وبعد فإن حقيقة هذه اللفظة تقتضي نجاسة العين في الشر
يعة وإنما يحمل على الحكم تشبيهاً ومجازاً والحقيقة أولى باللفظ من المجاز فإن قيل
فقد قال الله تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وهو عموم في جميع ما باشروا
وعالجوه بأيديهم قلنا يجب تخصيص هذا الظاهر بالدلالة على نجاستهم ونحمل هذه
الآية على أن المراد بها طعامهم الذي هو الحبوب وما يملكونه دون ما هو سؤر أو
ما عالجوه بأجسامهم على أن في طعام أهل الكتاب ما يغلب على الظن أن
فيه خمراً أو لحم خنزير فلا بد من إخراجه من هذا الظاهر وإذا أخرجناه من الظاهر لأجل
النجاسة وكان سؤرهم على ما بيناه نجساً أخرجناه أيضاً من الظاهر **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن ماء البئر ينجس بما يقع فيها من النجاسة
وإن كان كراً وهو الحد الذي حددنا به الماء الذي لا يقبل النجاسة ويطهر عندنا

ما فيها ينزح بعضه وهذا ليس بقول لأحد من الفقهاء لأن من لم يراعي في الماء
حدا إذا بلغ إليه لم ينجس بما يخالطه من النجاسات وهو أبو حنيفة لا يفصل في هذا
الحكم بين البئر وغيرها كما فصلت الإمامية ومن راعى حدا في الماء إذا بلغه لم
يقبل النجاسة وهو الشافعي في اعتبار القلتين لم يفصل بين البئر وغيرها
والإمامية فصلت فانفردت بذلك عن الجماعة وعذر الإمامية فيما ذهبت
إليه في البئر والفصل بينها وبين مياه الغدران والآنية هو ما تقدم
من الحجة ويعضد ذلك أنه لا خلاف بين الصحابة والتابعين في أن إخراج
بعض ماء البئر يطهرها وإنما اختلفوا في مقدار ما ينزح وهذا يدل على حكمهم
بنجاستها على كل حال من غير اعتبار مقدار مائها وأن حكمها في إخراج بعض مائها
يطهرها بخلاف حكم الأواني والغدران ويمكن أن يكون الوجه في مخالفة
حكم البئر فيما ذكرناه لأحكام الأواني والغدران نزح جميع ماء البئر يشق
من وجهين أحدهما البعد من الأيدي والآخر لأن ماءها يتجدد في كل حال
مع النزح فيشق إخراج الجميع والأواني لا يشق إراقة جميع مائها وكذلك
الغدران إذا كان ما فوقها أقل من كر لأن الأولى أن نغسل الأواني لما تيسر
بعد إخراج النجاسة وجب وما يتعذر ذلك في البئر سقط فلما خفف حكم
البئر من الوجه الذي ذكرناه عن الأواني والغدران علمنا من جرا خروا سقط
منها اعتبار مبلغ الماء في قلة وكثرة لئلا يجتمع تخفيفان ولمشقة اعتبار ذ
لك فيها لبعدها مسألة ومما ظن أن الإمامية تنفرد به وشنع عليها

بالقول

القول بأن جلود الميتة لا تطهر بالدباغ وهذا مذهب أحمد بن حنبل فا
الشيعة غير منفردة به والدليل على صحة ما ذهبت إليه من ذلك مضافا إلى
الطريقة المشار في كل المسائل إليها قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهذا تحريم مط
لق يتناول أجزاء الميتة في كل حال وجلد الميتة يتناوله اسم الموت لأن
الحيوة تحله وليس يجاري مجرى العظم والشعر وهو بعد الدباغ يسمى جلد
ميتة كما كان قبل الدباغ فينبغي أن يكون حظر التصرف لاحقا به ويمكن أ
ن يحتج على المخالفين بما هو موجود في كتبهم ورواياتهم من حديث عبد الله
بن حكيم أنه قال أتانا كتاب رسول الله صلعم قبل موته بشهرين لا تنتفعوا
بإهاب من الميتة ولا عصب ولا يعارض هذا الخبر ما يروونه عنه عم من
قوله أيما إهاب دبغ فقد طهر لأن خبرهم عام اللفظ والخبر الذي احتججنا
احتججنا به خاص فيبنى العام على الخاص لكي يستعمل الخبرين ولا يطرح أحدهما
فإن قالوا نحمل خبركم على تحريم الانتفاع بإهاب الميتة وعصبها قبل الد
باغ قلنا هذا تخصيص وترك للظاهر على كل حال على أنه لا معنى له لأن
العصب يحرم الانتفاع به على كل حال قبل الدباغ وبعده وليس يجاري مجرى
الجلد فإن عارضونا بما يروونه عنه عم من قوله عم وقد سئل عن جلود الميتة
فقال دباغها طهورها قلنا إذا تعارضت الأخبار سقط الاحتجاج بها
ورجعنا إلى ظاهر النص نص الكتاب على أنه يمكن حمله على أن المراد به ما قرب
الموت من المذكاة وسمي بذلك ميتة على ضرب من التجوز فليس ذلك بأ
بعد من قولهم في خبرنا أن المراد به لا تنتفعوا بإهاب ولا عصب قبل الدباغ

فان قيل كيف تحملونه على ذلك وجلود الذكي طاهر قبل الدباغ قلنا ان عندنا
ان جلود ما لا يؤكل لحمه من البهائم اذا ذكيت فلا تطهر جلودها الا بالدباغ بخلاف
ما يؤكل لحمه فيكون المراد جلود ما مات بالذكاة مما لا يؤكل لحمه دباغها طهورها
وان حملناه على جميع جلود المذكى مما يؤكل لحمه ومما لا يؤكل لحمه جاز لان جلود
ما لا يؤكل لحمه اذا ذكي كان عليه نجاسة الدم فاذا ذكي زال ذلك عنه وقول بعض دبغ
بعضهم ان الجلد لا يسمى بذلك فلا يعبأ به ولا يلتفت اليه لانه خارج عن اللغة
والعرف **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان الدم الذي ليس
بدم حيض تجوز الصلوة في بدن او ثوب اصابت منه ما ينقص مقداره
عن سعة الدرهم الوافي وهو المضروب من درهم وثلث وما زاد على ذلك لا
تجوز الصلوة فيه وفرقوا بين الدم في هذا الحكم وبين سائر النجاسات من بو
ل او عذرة ومني وحرموا الصلوة في قليل ذلك وكثيره وكان الفرق بين
الدم وبين سائر النجاسات في هذا الحكم هو الذي انفردوا به فان ابا حنيفة
يعتبر مقدار الدرهم في جميع النجاسات ولا يفرق بين بعضها وبين بعض والشافعي
لا يعتبر الدرهم في جميع النجاسات فاعتباره في بعضها هو التفرد ويمكن القول
بان الشيعة غير منفردة بهذه التفرقة لان زفر كان يراعي في الدم ان يكون الزفر الرئ
اكثر من درهم ولا يراعي مثل ذلك في البول بل يحكم بفساد الصلوة بقليله
وكثيره وهذا نظير قول الامامية وروي عن الحسن ابن صالح بن حي انه كان
يقول في الدم اذا كان على الثوب منه مقدار الدرهم يعيد الصلوة وا
ن كان اقل من ذلك لم يعد وكان يوجب الاعادة في البول والغائط قليلهما

وكثيرهما وهذا مضاه لقول الامامية وقد مضى في صدر الكتاب ان التفرد بما
هو عليه حجة واضحة غير موحش واجماع هذه الفرقة هو دليلها على صحة قولها و
استوفينا الكلام في هذه المسألة بضرب من الاحتجاجات منها قول الله تعالى يا
ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فعلق تمام تطهير الاعضاء الاربعة مبيحا
للصلوة فلو تعلقت الاباحة بغسل نجاسة لكان ذلك زيادة لا يدل عليها ا
٢م لظاهر لانه بخلافه فهذا لا يلزم على هذا ما زاد على الدرهم وما عدا الدم من سا
ئر النجاسات لان الظاهر وان لم يوجب ذلك فقد عرفناه بدليل اوجب الزيادة
على الظاهر وليس ذلك في يسير الدم وذكرنا ايضا ما يرويه المخالفون ويصحح في
كتبهم عن ابي هريرة عن النبي صلعم انه قال اذا كان في الثوب اكثر من قدر الدرهم
اعاد الصلوة وهذا تعليق للحكم بشرط من لم يكن موقوفا عليه لم يؤثر وبينا
هناك انه يمكن ان يكون الفرق بين دم الحيض وسائر الدماء ان حكم ا
لحيض اغلظ لانه يوجب الغسل فلهذا خولف بينه وبين غيره وقلنا ايضا انه
يمكن الفرق بين دم الحيض والنفاس وانا جمعنا بين دم الحيض والنفاس في
هذه القضية ان البلوى بسائر الدماء اعم من البلوى بدم الحيض و
النفاس لان سائر الدماء يتردد من جهة الصغير والكبير والذكر والانثى وا
لحيض والنفاس يختصان ببعض من ذكرناه وايضا فان دم النفاس والحيض
يختصان في الاكثر باوقات معينة فيمكن التحرز منهما وباقي الدماء بخلاف ذلك

واعا فرقنا بين الدم والبول والمني وسائر النجاسات في اعتبار الدرهم •
للاجماع المتقدم ويمكن ان يكون الوجه فيه ان الدم لا يوجب خروجه من
الجسد على اختلاف مواضعه وضوءاً والبول والعذرة والمني يوجب خروج
كل واحد منها الوضوء وفيها ما يوجب الغسل وهو المني فغلظت احكامها
من هذا الوجه على حكم الدم ومن اراد الاستقصاء رجع الى حيث ذكرنا مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان المني نجس لا يجزي فيه الا الغسل لان
ابا حنيفة وان وافقهم في نجاسته فعنده انه يجزي فركه يابسه والشا
فعي يذهب الى طهارته فاما ما حكي عن مالك من انه يذهب الى نجاسته ويوجب
غسله فليس ذلك بموافقة للشيعة الامامية على الحقيقة لان مالكا لا يوجب
غسل جميع النجاسات وانما يستحب ذلك والامامية توجب غسل المني فهي منفر
دة بذلك وقد استوفينا ايضا الكلام على هذه المسئلة في مسائل الخلاف
ورددنا على كل مخالف لنا فيها بما فيه كفاية ومما يدل للناس على نجاسة المني بقوله تعالى
وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وروي
في التفسير انه تعالى اراد بذلك اثر الاحتلام والاية دالة على وجهين على نجاسة
المني احدهما ان الرجز والرجس والنجس بمعنى واحد بدلالة قوله تعالى
والرجز فاهجر واراد عبادة الاوثان في موضع اخر فاجتنبوا الرجس من ا
لاوثان والوجه الثاني انه تعالى اطلق عليهم اسم التطهير والتطهير لا يطلق في
الشرع الا لازالة النجاسة او غسل الاعضاء الاربعة واحتججنا عليهم بما يروونه عن
عمار بن ياسر ان النبي صلى الله عليه وآله قال انما يغسل الثوب من الدم والبول والمني وهذا يقتضي

أنجز

وجوب غسل

وجوب غسله وما يجب غسله لا يكون الا نجسا والحجة الكبرى في نجاسته ووجوب
غسله اجماع الامامية على ذلك مسئلة ومما انفردت به الامامية ان البول
خاصة لا يجزي فيه الاستنجاء بالحجر ولا بد من غسله بالماء مع وجود
ه ولا يجري عندهم مجرى الغائط في جواز الاقتصار على الحجر وليس هذا
بمذهب لاحد من الفقهاء لان من يوجب الاستنجاء منهم لا يفرق بين البول
والغائط في جواز الاقتصار فيه على الحجر ومن يسقط وجوب الاستنجاء كابي
حنيفة يسقط في الامرين وينبغي ان يكون الامامية بهذا التفرد الى جانب
المدح اقرب منها الى جانب العيب لان قولها الذي انفردت به اشبه
بالتنزيه عن النجاسة واولى في ازالتها واحب الى من لا يوجب الاستنجاء جملة
وجوز ان يصلي المصلي وعين النجاسة على بدنه متوجهة وحجة الشيعة على
مذهبها هذا هو ما تقدم ذكره من اجماعها عليه وتظاهر الاثار في رواياته
تهم به ويمكن ان يكون الوجه في الفرق بين نجاسة البول ونجاسة الغائط
ان الغائط قد لا يتعدى المخرج اذا كان يابسا ويتعداه اذا كان بخلاف
هذه الصفة ولا خلاف في ان الغائط متى تعدى المخرج فلا بد من غسله با
الماء والبول لانه مايع جار لا بد من تعديه المخرج فهو في وجوب تعديه له
ابلغ من رقيق الغائط فوجب فيه ما وجب فيما تعدى المخرج من مايع ا
لغائط ولا خلاف في وجوب غسل ذلك مسئلة ومما انفردت به ا
لامامية الابتداء في غسل اليدين للوضوء من المرافق والانتهاء الى اطراف
الاصابع وفي اصحابنا من يظن وجوب ذلك حتى انه لا يجزي خلافه وقد ذكرت

١٢ الاستنجاء

٢ رقيق ل

في كتاب مسائل الخلاف وفي جواب مسائل اهل الموصل الفقهية ان الاولى ا
ن يكون ذلك مسنونا ومندوبا اليه وليس بفرض حتم فقد انفردت الشيعة
على كل حال بانه مسنون على هذه الكيفية وباقي الفقهاء يقولون هو مخير الابتداء
بالاصابع وبين الابتداء بالمرافق والحجة على صحة ما ذهبنا اليه مضافا الى
الاجماع الذي ذكرناه ان الحدث اذا تيقن فلا يزول الا بامر متيقن وما
هو مزيل له بيقين اولى واحوط مما ليس بهذه الصفة وقد علمنا انه اذا غسل
من المرافق الى الاصابع كان مزيلا للحدث عن اليدين بالاجماع واليقين وليس كذلك
اذا غسل من الاصابع فالذي قلناه احوط ومما يجوز ان يحتج به على المخالفين
ما رووه كلهم عن النبي صلى الله عليه وآله انه توضى مرة مرة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله ا
لصلوة الا به فلا بد من ان يكون ابتداء من المرافق او انتهاء اليها فان كان
مبتديا بالمرافق فيجب ان يكون خلاف ما فعله غير مقبول ولفظ مقبول
يستفاد منها في عرف الشرع امران احدهما الاجزاء كقولنا لا يقبل الله صلوة
بغير طهارة والامر الاخر الثواب عليها كقولنا ان الصلوة المقصود بها الريا
غير مقبولة بمعنى سقوط الثواب وان لم يجب اعادتها وقول المعتزلة ان صلوة
صاحب الكبيرة غير مقبولة لانه لا ثواب عندهم له عليها وان كانت مجزية لا يجب
اعادتها ويجب حمل لفظ نفي القبول على الامرين غير انه اذا قام الدليل على ان
من غسل يديه وابتدأ باصابعه وانتهى الى المرافق يجزي وضوؤه بقي المعنى الا
خر وهو نفي الثواب والفضل وهو مرادنا وقد بيننا في مسائل الخلاف وفي
جواب اهل الموصل ابطال استدلالهم بقوله تعالى الى المرافق وانه تعالى جعلها

غاية

غاية لا ابتداء وقلنا ان لفظة الى قد تكون بمعنى الغاية وقد تكون بمعنى
مع وهي في الامرين معا حقيقة واستشهدنا بقوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم
الى اموالكم وقوله عز وجل من انصاري الى الله وبقول اهل اللسان العربي ولي
فلان الكوفة الى البصرة والمراد بلفظ الى في هذا الموضع معنى مع واستشهدنا
على ذلك بكثير من اشعار العرب واجبنا عن سؤال من سأل فقال اذا ا
حتملت لفظة الى المعنيين معا فمن اين لكم انها في الآية بمعنى مع دون ما ذكرنا
في الغاية بان قلنا في الاية استدلال المخالف علينا لا دليلنا عليه ويكفي في
كسره ان نبين احتمال اللفظة بالامرين وانها ليست بخالصة لاحدهما و
قلنا ايضا لو كانت لفظة الى في الاية تفيد الغاية لوجب الابتداء بالا
صابع والانتهاء الى المرافق ولم يجز خلافه لان امره على الوجوب وقد ا
جمعوا على ان ذلك ليس بحتم ولا واجب فثبت ان المراد باللفظة في ا
لاية معنى مع **مسألة** ومما انفردت به الامامية الان وقد كان
قولا للشافعي قديما القول بوجوب ترتيب اليد اليمنى في الطهارة على
اليسرى لان جميع الفقهاء في وقتنا هذا والشافعي في قوله الجديد لا
يوجبون ذلك والحجة على صحة هذا المذهب مضافا الى الاجماع المتردد
انا قد دللنا على ان الابتداء في غسل اليدين بالمرافق هو الواجب
او المسنون الذي خلافه مكروه وكل من قال من الامة بان الابتداء بالا
صابع والانتهاء الى المرافق مكروه وهو خلاف الواجب ذهب الى وجوب
ترتيب اليمنى على اليسرى في الطهارة والفرق بين المسئلتين خروج عن الاجماع

ويمكن ايضا ان يحتج في ذلك عليهم بما روي من قوله عم وقد توضأ مرة مرة و
قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فلا يخلو من ان يكون قدم اليمنى
او اخرها فان كان قدمها وجب في اجزاء تاخيرها وان كان اخرها وجب
في اجزاء تقديمها وليس هذا التحديد بقول احد من الامة وليس لهم ان يقولوا
الاشارة في قوله عم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به الى افعال الوضوء دون
صفاته وكيفياته هذا وضوء قد تضمن مرة مرة وذلك ان الاشارة اذا
اطلقت دخل تحتها الافعال وكيفياتها لان كيفياتها وصفاتها كالجزء منها
لانه عم لو غسل وجهه على ضرب من التحديد ثم قال لا يقبل الله الصلوة الا
به لدل ذلك على وجوب الفعل وصفته ولولا ان الامر على ما قلناه لم يفرق
النبي صلعم بين وضوئه الاول وبين الثاني والثالث وقال في الثالث الذي
اقتصر فيه على مرة واحدة لا يقبل الله الصلوة الا به فلولا ان الاشارة
الى الصفات والكيفيات لكان الكل واحدا في ان الصلوة لا تقبل الا
به ان كانت الاشارة الى الافعال دون الكيفيات على ان الشافعي لا يتمكن
من الطعن بذلك لانه يستدل بهذا الخبر على وجوب ترتيب الطهارة
في الاعضاء الاربعة ويراعي الكيفيات لان الترتيب كيفية وصفة فان عضاء
طعن علينا بهذا فهو طاعن على نفسه **مسئلة** ومما انفردت به الامامية
القول بان الفرض مسح مقدم الراس دون سائر ابعاضه من غير استقبال
الشعر والفقهاء كلهم يخالفون في هذه الكيفية فلا يوجبونها ولا اشبه
في ان الفرض عند الامامية يتعلق بمقدم الراس دون سائر ابعاضه

ولا يجزي

١١

ولا يجزي مع صحة هذا الوضوء سواه وفيهم من يرى انه مسنون مرغب فيه وهم
لا خلاف في ان الانفراد من الامامية ثابت والذي يدل على صحة مذهبهم في هذه
المسئلة مضافا الى طريقة الاجماع انه لا خلاف في ان من مسح مقدم راسه من
غير استقبال الشعر مزيل للحدث مطهر للعضو وفي العدول عن ذلك خلاف
فالواجب فعل ما يتيقن به زوال الحدث وبراءة الذمة فهو الاحوط

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان مسح الراس انما يجب ببلة ا
ليد فان استأنف ماء جديدا لم يجز حتى انهم يقولون اذا لم يبق
في يده بلة اعاد الوضوء ولا يجب ان يعتد بان من وافق الشيعة في
جواز الوضوء بالماء المستعمل كمالك واهل الظاهر موافق لهم في هذه
المسئلة لان من ذهب الى ان الماء المستعمل مطهر يزول الحدث به انما يجوز ط طيخبرتا
الحدث مسح الراس ببلة اليد لا يوجبه وهو يخير للمتوضي بين ان
يفعل ذلك وبين يجدد بلة الماء والشيعة توجبه ولا تخير انهم فيه فالا
نفراد حاصل والذي يدل على صحة هذا المذهب مضافا الى طريقة الاجماع
ان ظاهر الامر بحكم عرف الشرع يقتضي الوجوب والفور الا ان يقوم
دليل شرعي ومن طهر يده به وهو ماء مورد على الفور بتطهير راسه فاذا
جدد تناول الماء فقد ترك زمانا كان يمكن ان يطهر العضو فيه وا
لفور يوجب عليه خلاف ذلك فظاهر الاية على ما ترى يجب ان يمسح ببلة
يده راسه ولا يلزم ذلك في اليدين مع الوجه لان المفروض في اليدين
الغسل ولا يمكن ذلك ببلة اليد من تطهير الوجه والفرض في الراس هو

المسح وذلك بان يبله تطهير اليدين ولو لم يكن هذا الفرق ثابتاً لجاز ان يخرج
اليدين بدليل ليس بثابت في الراس **مسئلة** ومما انفردت به الامامية
بان مسح الاذنين ليس او غسلهما غير واجب ولا مسنون وانه بدعة و
باقي الفقهاء على خلاف ذلك وهذه المسئلة ايضاً مما سبقنا عليه في مسائل
الخلاف واستوفيناه وحجتنا فيها هي الاجماع الذي تقدم ويمكن ان يقوى من
المعلوم انه اذا ترك المسح للاذنين لم يكن بعاص ولا مبدع عند احد
من الامة ومن مسحهما كان عند الشيعة مبدعاً عاصياً والاحوط هو ما
لا يخاف المعصية في فعله ولا التبعة في تركه **مسئلة** ومما انفردت به الاما
مية القول بوجوب مسح الرجلين على طريق التضييق ومن غير تخيير بين الغسل و
المسح على ما ذهب اليه الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري وابو علي الجبائي
وكان ايجاب المسح تضييقاً من غير بدل يقوم مقامه والذي انفردت به
في هذه الازمنة فانه قد روي القول بالمسح عن جماعة من الصحابة والتا
بعين كابن عباس رضي الله عنه وعكرمة وانس وابي العالية والشعبي وغيرهم
وهذه المسئلة مما استقصينا الكلام عليها في مسائل الخلاف وبلغنا
فيه اقصى الروايات فانتهينا في تفريع الكلام وتشعيبه الى ما لا يوجد في شيء
من الكتب غير انا لا نخلي هذا الموضع من جملة كافية والذي يدل على صحة ما
مذهبنا في ايجاب المسح دون غيره مضافاً الى الاجماع الذي عولنا في كل
المسائل عليه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا و
جوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين

فامر بغسل

بغسل فامر بغسل الوجوه وجعل للايدي حكمها في الغسل بواو العطف ثم ا
بتدأ جملة اخرى وامسحوا برؤسكم فاوجب بالظاهر التصريح للرؤس المسح و
جعل للارجل مثل حكمها بالعطف فلو جاز ان يخالف بين حكم الوجوه و
الايدي في الغسل لان الحال واحدة وقد اجيب الى سؤال من يسأل المسئلة
فيقول لها انكرتم ان الارجل انما انجرت بالمجاورة لا بالعطف في الحكم على
الرؤس باجوبة منها ان الاعراب بالمجاورة شاذ نادر ورد في مواضع
لا يلحق بها غيرها ولا يقاس عليها سواها بغير خلاف بين اهل اللغة ولا
يجوز حمل كتاب الله عز وجل على الشذوذ الذي ليس بمعهود ولا مالوف
ومنها ان الاعراب ان الاعراب عند من اجازه انما يكون مع فقد حرف
العطف واي مجاورة يكون مع وجود الحايل ولو كان ما بينه وبين غيره حا
يل مجاور لكانت المغارضة فيه مفقودة وكل موضع استشهد به على
الاعراب بالمجاورة مثل قولهم جحر ضب خرب وكبير اناس في بجاد
مزمل لا حرف عطف فيه حائل بين ما تعدى اليه اعراب غيره بالمجا
ورة ومنها ان الاعراب بالمجاورة انما استعمل في الموضع الذي ترتفع
فيه الشبهة ويزول اللبس في الاحكام الا ترى ان احداً لا ي
شتبه عليه ان لفظة خرب من صفات الجحر لا الضب وان الحا
ل في الاعراب بها لا يوهم خلاف المقصود وكذلك لفظة مزمل لا
شبهة في انها من صفات الكبير لا صفة البجاد وليس كذلك الارجل فانه
من الجائز ان يكون ممسوحة كالرؤس فاذا اعربت باعرابها للمجاورة فلها

حكم الايدي في الغسل كان غاية اللبس والاشتباه ولم يجر بذلك العادة
القوم ومنهما ولم يذكر هذا الوجه في مسائل الخلاف ان محصلي اهل
النحو ومحققيهم ما يقولوا ان يكونوا اعربوا بالمجاورة في موضع من
المواضع وقالوا الجر في جحر ضب خرب على انهم ارادوا خرب جحره وكبير اناس
في بجاد مزمل كبيره ويجري ذلك مجرى مررت برجل حسن وجهه كبيرنا
وقد بينا ايضا في مسائل الخلاف بطلان قول من ادعى ان
الغسل الخفيف يسمى مسحا وحكى ذلك عن ابي زيد الانصاري من
وجوه كثيرة اقواها ان فائدة اللفظين في الشريعة مختلفة وفي
اللغة ايضا وقد فرق الله تعالى في اية الطهارة بين الاعضاء المغسولة
والممسوحة وفصل اهل الشرع بين الامرين فلو كانا متداخلين
لما كان لذلك ذلك وحقيقة الغسل يوجب جريان الماء على العضو و
حقيقة المسح يقتضي امرار الماء من غير جريان فالتنافي بين الحقيقتين الحقيقتين
واقع لانه من المحال ان يكون الماء جاريا سائلا وغير جار ولا سائل الحقيقين
في حالة واحدة وقد بينا في مواضع كثيرة من كلامنا ان المسح يقتضي
امرار اليد وقد يمسح الماء بغير زيادة عليه فلا يدخل ابدا في الغسل
ومن قوي ما ابطل هذه الشبهة ان الارجل اذا كانت معطوفة
على الرؤوس وكانت الرؤوس بلا خلاف فرضها المسح الذي ليس
بغسل على وجه من الوجوه فيجب ان يكون بحكم الارجل كذلك لان
العطف مقتضى للمسح وكيفيته وقد بينا في مسائل الخلاف ايضا ان

القراءة في

القراءة في الارجل بالنصب لا يقدح في هذا في مذهبنا وانها توجب ظاهر
المسح في الرجلين كايجاب القراءة بالجر بظاهرها لان موضع برؤوسكم موضع
نصب بايقاع الفعل وهو قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وانما جرت الرؤوس بالباء
الباء الزائدة فاذا نصبنا الارجل فعلى الموضع لا على اللفظ وامثلة ذلك
في الكلام العربي اكثر من ان تحصى يقولون لست بقائم ولا قاعدا و
انشد معاوي اني لست بشر اسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا فنصب
على الموضع ونظيره ان زيدا في الدار وعمرو فترفع عمرو على موضع ان
وما عملت فيه لان ذلك موضع رفع ومثله مررت بزيد وعمرا واذه
هبت الى خالد وبكرا وقال الشاعر جئني بمثل بني بدر لقومهم
او مثل اخوة منظور ابن سيار ولما كان معنى جئني هات واعطني و
احضر مثلها جاز العطف بالنصب على المعنى وهذا ابعد مما
قلناه في الاية وبينا ان نصب الارجل عطفا على الموضع اولى من ان يعطفها
على الايدي والوجوه لان جعل البائنين في الكلام للقريب اولى من جعله
للبعيد ولان الجملة الاولى المامور فيها بالغسل قد نقضت وبطل
حكمها باستيناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد انقطاع حكم الجملة الاولى
ان يعطف عليها ويجري ذلك مجرى قولهم ضربت زيدا وعمرا واكرمت
٢ رد خالدا وبكرا ان رد بكر في الاكرام الى خالد وهو وجه الكلام الذي لا
يجوز غيره ولا يسوغ رده الى الضرب الذي قد انقطع حكمه على ان ذلك
لو جاز لترجح ما ذكرناه لتطابق معنى القراءتين ولا يتنافيان وتحرير

طهارة الرجلين لا يدل على الغسل كما ظنه بعضهم وذلك لان المسح فعل و
اوجبته الشريعة كالغسل فلا يكن تحديده كتحديد الغسل ولو صرح تعالى
وامسحوا ارجلكم وانتهوا بالمسح الى الكعبين لم يكن منكراً فان قالوا تحديد
اليدين لما اقتضى الغسل وجب تحديد طهارة الرجلين يقتضي ذلك
قلنا لم يوجب في اليدين الغسل للتحديد بل التصريح بغسلها وليس ذلك
في الرجلين فقولهم عطف المحدود على المحدود اولى واشبه بترتيب الكلام
ليس بصحيح لان الايدي معطوفة وهي محدودة على الوجوه وليست
محدودة والاجاز وعطف المحدود الارجل وهي محدودة على الرؤس
التي ليست بمحدودة وهذا الذي ذهبنا اليه اشبه بالترتيب في
الكلام لان الاية تضمنت ذكر عضو مغسول وهو غير محدود وهو الوجه
وعطف عليه مغسول محدود وهما اليدان ثم استانف ذكر عضو ممسوح
غير محدود وهو الراس فيجب ان يكون الارجل ممسوحة وهي محدودة
ومعطوفة عليه دون غيره لتقابل الجملتان في عطف مغسول غير محدود
فان عارضونا بما يروونه من الاخبار التي يقتضي ظاهرها غسل
الرجلين كروايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله انه توضأ مرة مرة وغسل رجليه وقال
هذا وضوء لا يقبل الصلوة الا به وفي خبر اخر احسنوا الوضوء واسبغوا
الوضوء وفي خبر اخر انه امر بالتخليل بين الاصابع وفي خبر اخر ويل للاعقاب
من النار فالكلام على ذلك ان جميع ما رووه اخبار احاد لا توجب علماً و
احسن احوالها ان توجب الظن ولا يجوز ان يرجع الى عن ظواهر الكتاب

المعلومة

المعلومة بما يقتضي الظن وبعد فهذه الاخبار معارضة باخبار مثلها لها
تجري مجراها في ورودها من طرق المخالفين لنا وتوجد في كتبهم وفيما
ينقلونه عن شيوخهم وترك ذكر ما ترويه الشيعة وتنفرد به في هذا
الكتاب فانه اكثر عدداً من الرمل والحصى ومتى عارضناهم باخبارنا قالوا
ما نعرفها ولا نقلها شيوخنا فيا ليت شعري كيف يلزموننا ان نترك باخبا
رهم ظواهر الكتاب ونحن لا نعرفها ولا رواها شيوخنا ولا وجدت
في كتبنا ولا يجوزون لنا ان نعارض اخبارهم التي لا نعرفها باخبارنا التي
لا يعرفونها وهل هذا الا محض التحكم فمن اخبارهم ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله انه لما
بال على سباطة مزبلة قوم قام اذا مسح على قدميه ونعليه وروي عن ابن عباس
انه وصف وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فمسح على رجليه وقد روي عنه انه قال ان في
كتاب الله جل ثناؤه الا بالمسح ويأبى الناس الا الغسل وروي عنه
ايضاً انه قال غسلتان ومسحتان وروي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال ما نزل القرآن
الا بالمسح والاخبار الواردة من طرقهم في هذا المعنى كثيرة وهي معارضة
لاخبار الغسل ومسقطة لحكمها وقد بيناه في مسائل الخلاف الكلام على هذه
الاخبار بيانا شافيا وقولهم ان قوله ويل للاعقاب من النار مجمل لا يدل
على وجوب غسل الاعقاب في الطهارة الصغرى دون الكبرى ويحتمل انه
وعيد على ترك غسل الاعقاب في الجنابة وقد روى قوم ان اجلاف
الاعراب كانوا يبولون وهم قيام فيرشش البول على اعقابهم وارجلهم فلا
يغسلونها ويدخلون المسجد للصلوة فكان ذلك سبباً لهذا الوعيد

وقلنا ايضا ان الامر باسباغ الوضوء واحسانه لا يدل على وجوب غسل بل
المسح في الرجلين وانما يدل على فعل الواجب من غير تقصير عنه والاخلال به
وقد علمنا ان هذا القول منه صلوات الله عليه غير مقتض وجوب غسل
الراس بدلا من مسحه بل يقتضي فعل الواجب من مسحه من غير تقصير وكذلك
الرجلين وقلنا ان الامر بتخليل الاصابع لا بيان فيه على انه تخليل الاصا
بع الرجلين او اليدين ونحن نوجب تخليل اصابع اليدين والقول محتمل
لذلك فلا دلالة فيه على موضع الخلاف ومما لم نذكره هناك انه لا بد لجميع
مخالفينا من ترك ظاهر ما يروونه من قوله عم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة
الا به لان من اداه اجتهاده ممن يقول بالتخيير بين المسح والغسل ممن حكينا
قوله لا بد من ان يكون مقبول الصلوة عندهم اذا اداه اجتهاده الى
المسح ومسح فلا بد من ان يكون في الخبر شرط وهو الاجتهاد فكانه اراد لا
يقبل الله الصلوة ممن اداه اجتهاده الى وجوب الغسل دون غيره الا به
وهذا ترك منهم للظاهر وكذلك لا بد من ان يشرطوا اذا وجد الماء
وتمكن من استعماله ولم يخف على نفسه ولا عضو لانه متى لم يكن كذلك قبل الله
جل ثناؤه صلوته وان لم يفعل مثل ذلك الوضوء واذا ترك الظاهر جاز
لخصومهم ان يتركوا ايضا على انه لا فرق بين ان يعذروا من اداه اجتهاده
الى المسح على جهة التخيير من الحسن البصري وابن جرير الطبري والجبائي ولم
ينزلوهم منزلة من لا يقبل الله صلوته وبين ان يعذروا الشيعة في ايجاب
المسح دون غيره اذا اداهم اجتهادهم الى ذلك ايضا فليس اجتهادهم في هذا

الموضع با

الموضع با ضعف من اجتهاد اصحاب التخيير فان قيل اذا قبلتم الخبر وتأولتموه
فلا بد ان تخرجوا له وجها يليق على اصولكم التي هي الصحيحة عندكم وانتم
لا ترون الاجتهاد فتشرطوه في هذا الخبر قلنا انما قلنا ذلك لكم دفعا لكم
عن ظاهر الخبر واخراجه من ان يكون حجة لكم ويمكن اذا تبرعنا بقبوله ان يكون
له تأويل صحيح على اصولنا وهو ان الفائدة في قوله عم لا يقبل الله الصلوة
الا به وجوب هذا الوضوء ويجري مجرى قولنا لا يقبل الله صلوة الا بطهور وا
لفائدة ايجاب الطهور وقد يجب في بعض المواضع الوضوء على هذه ا
لصفة عندنا بحيث يخاف من مسح رجليه على نفسه فلا يجد بدا من غسلهما للتقية
ولا فرق بين ان لا يتمكن من فعل الوضوء على الوجه المفروض وبين فقد الماء
او الخوف على النفس من استعماله امام عدو او برد شديد واذا فرضنا
ان من هذه حاله يخاف ايضا من ان يتيمم كخوفه من مسح قدميه جاز ان تقبل الصلوة
بغسل رجليه من غير مسح لها وجرى مجرى من حبس في موضع لا يقدر فيه على ما
يتوضى به ولا تراب يتيمم به **مسئلة** ومما انفردت به الامامية وجوب
مسح الرجلين ببلة اليدين من غير استيناف ماء جديد لها والفقهاء اجمع يخا ٢ هذا
لفون في ذلك فالذي يدل على صحة ذلك ٢ المذهب مع الاجماع المذكور
المتكرر ان ظاهر من اوجب في تطهير الرجلين المسح دون غيره اوجبه ببلة اليد
والقول بان المسح واجب وليست البلة شرطا قول خارج عن الاجماع و ا
يضا ما سلكناه في مسح الراس بالبلة من ان المتوضي مامور اذا مسح را
سه بتطهير رجليه على الفور فاذا تشاغل باخذ ماء جديد فقد عدل عن

عن الفور واخراً امتثال الامر **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان
مسح الرجلين هو من اطراف الاصابع الى الكعبين والكعبان هما العظمان الناتيان
في ظهر القدم عند معقد الشراك ووافقهم محمد بن الحسن صاحب ابي
حنيفة في ان الكعب هو ما ذكرناه وان كان يوجب غسل الرجلين الى هذا
الموضع والدليل على صحة هذا المذهب مضافاً الى الاجماع الذي تقدم ذكره
ان كل من اوجب من الامة في الرجلين المسح دون غيره يوجب العمل على الصفة
التي ذكرناها وان الكعب هو الذي في ظهر القدم فالقول بخلاف
ذلك خارج عن الاجماع وايضاً فان دخول الباء في الرؤوس يقتضي التبعيض
لان هذه الباء اذا دخلت ولم يكن لتعدية الفعل الى المفعول فلا بد
لها من فائدة والا كان دخولها عبثاً والفعل متعد بنفسه فلا حاجة الى
حرف متعد فلا بد من وجه يخرج دخالها من العبث وليس ذلك الا ايجاب
التبعيض واذا وجب تبعيض طهارة الرؤوس فكذلك في الارجل بحكم العطف
وكل من اوجب تبعيض طهارة الرجلين لم يوجب استيفاء جميع العضو وذهب
الى ما ذكرناه وقد بينا في مسائل الخلاف الكلام على هذه المسألة واستوفيناه
واذا جئنا مسألة فنقول كيف قال تعالى الى الكعبين وعلى مذهبكم ليس في
كل رجل الا كعب واحد قلنا انه تعالى اراد رجلي كل متطهر وفي الرجلين كعبان
على مذهبنا ولو بنى الكلام على ظاهره لقال وارجلكم الى الكعاب والعدول
بلفظ ارجلكم الى ان المراد بها رجلي كل متطهر اولى من حملها على كل رجل وه
تكلمنا على تأويل اخبار بعد تعلقوا بها في ان الكعب هو الذي في جانب

القدم بما

القدم بما يستغنى ههنا عن ذكره **مسألة** ومما انفردت به الامامية
القول بان المسنون في الوضوء في تطهير العضوين وهما الوجه
واليدان مرتان ولا تكرار في المسح على الراس والرجل والفقهاء كلهم
على خلاف ذلك الا ان اباحنيفة يوافقنا في ان مسح الراس [illegible]
مرة واحدة والدليل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتقدم انا قد دللنا
على ان فرض الرجلين المسح دون غيره وكل من اوجب مسحهما على هذا الوجه
يذهب الى انه لا تكرار فيهما وكذلك في طهارة الرجلين ويذهب ايضا الى ان
المسنون في العضوين المغسولين المرتان بلا زيادة والتفرقة بين هذه
المسائل خروج عن الاجماع وايضاً ان نقول قد ثبت ان المرتين في المغسول
مسنون والزيادة على ذلك حكم شرعي لا بد فيه من دليل شرعي فان
كل شيء يعتمدونه في ذلك والمرجع فيه الى اخبار احاد ولا يعمل بها على
ما دللنا عليه في مواضع كثيرة **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول
بوجوب تولي المتطهر وضوءه بنفسه اذا كان متمكناً من ذلك فلا يجزيه
سواه والفقهاء كلهم يخالفون في ذلك والدليل على صحة هذا المذ
هب مضافاً الى الاجماع قوله عز وجل يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم
وارجلكم الى الكعبين فامر بان يكونوا غاسلين وماسحين والظاهر
يقتضي تولي الفعل حتى يستحق التسمية لان من وضأه غيره لا يسمى غاسلاً
ولا ماسحاً على الحقيقة وايضاً فان الحدث متيقن ولا يزول الا ه

بيقين واذا نوى تطهير اعضائه زال الحدث بيقين وليس كذلك
اذا نوى الا متغيره مسئلة ومما انفردت به الامامية به القول بان ٣ ظن
النوم حدث ناقض للطهارة على اختلاف حالات النائم وليس هذا
مما انفردت به الامامية لانه مذهب المزني صاحب الشافعي وقد استقصينا
استقصينا هذه المسئلة في الكلام على مسائل الخلاف ودللنا على صحتها
بقوله تعم يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الآية وقد نقل اهل
التفسير واجمعوا على ان المراد قوله اذا قمتم الى الصلوة من النوم وان الآية خرجت على
سبب يقتضي ما ذكرناه فكانه تعالى جل ثناؤه اذا قمتم الى الصلوة من النوم
وهذا الظاهر يوجب الوضوء من كل نوم واجماع الامامية ايضا حجة
في هذه المسئلة وقد عارضنا المخالف لنا فيها بما يروونه في كتبهم
واحاديثهم من قوله العين وكاء السنه من نام فليتوضأ واستوفينا
ذلك بما لا طائل في ذكره ههنا مسئلة ومما انفردت به الامامية القول
بان المذي والوذي لا ينقضان الوضوء على كل حال لان مالكا وان ذهب
الى انهما لا ينقضان الوضوء متى خرجا على وجه يخالف العادة فانه يذهب
الى نقض الطهارة الطهر بهما اذا كانا معتادين والانفراد من الامامية ثابت
على كل حال ودليلهم على ذلك بعد اجماعهم عليه ان نقض الطهر حكم شرعي لا
محالة لا يجوز اثباته الا بدليل شرعي ولا دليل على انهما ينقضان والرجوع
الى اخبار الآحاد لا يعمل عليها في الشريعة ويمكن ان يحتج على المخالف بما
يروونه عن النبي صلى الله عليه من قوله لا وضوء الا من صوت او ريح مسئلة ومما انفردت

به الامامية

به الامامية القول بوجوب ترتيب غسل الجنابة وانه يجب غسل الراس
ابتداء ثم الميامن ثم المياسر وانما كانت منفردة بذلك منفردة لان
الشافعي وان وافقها في وجوب ترتيب الطهارة الصغرى فهو لا يوجب
الترتيب في الكبرى وابو حنيفة ومن وافقه يسقطون الترتيب في الطهارتين
معا دليلنا مضافا الى الاجماع المتردد ان الجنابة اذا وقعت بيقين
لم يزل حكمها الا بيقين وقد علمنا انه اذا رتب الغسل بيقين زال الحكم
الجنابة وليس كذلك اذا لم يرتب لانه فان الصلوة واجبة في ذمته فلا
تسقط الا بيقين ولا يقين الا مع ما لا ترتب الغسل لانه فقد ثبت و
جوب ترتيب الطهارة الصغرى ولا احد اوجب الترتيب فيها على كل احد
ولم يشرط ذلك بالاجتهاد وان شئت ان تقول ولا احد بعد ذلك تارك
الترتيب فيها الا وهو موجب لترتيب غسل الجنابة فالقول بخلاف ذلك خروج
عن الاجماع مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الجنب
والحائض يجوز ان يقرأ من القران ما شاء الا عزائم السجود وهي سجدة
لقمان وسجدة الحواميم وسورة النجم واقرأ باسم ربك الذي خلق وانما
كانت منفردة بذلك لان داود يبيحهما قراءة قليل القرآن وكثيره من غير استثناء في
وما كان يجوز للجنب ان يقرأ من القران الاية والآيتين ويحرم للحائض والنفساء
ان يقرأ ما شاء وابو حنيفة واصحابه يحظرون على الجنب والحائض قراءة
آية القليل القرآن الا ان يكون دون اية فاما الشافعي فمنعهما من قراءة
القليل والكثير دليلنا على صحة ما ذكرناه الاجماع الذي تكرر وقوله تعم فا

فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق وظاهر
عموم ذلك يقتضي حال الجنابة وغيرها فان الزمنا قراءة السجدات قلنا
اخرجناها بدليل ويمكن ان يكون الفرق بين عزائم السجود وغيرها ان فيها
سجودا واجبا والسجود لا يكون الا على طهر مسئلة ومما انفردت به
الامامية القول بان المتيمم انما يجب في آخر الوقت الصلوة وعند تضييقه
والخوف من فوت الصلوة متى لم يتيمم وان قدمه على هذا الوقت لم يجزه و
باقي الفقهاء يخالفون في ذلك الا ان ابا حنيفة يجوز تقديمه على دخول
الوقت والشافعي لا يجوز ذلك لكنه يجيز في اول الوقت وابو حنيفة يستحب
تأخيره الى آخر الوقت والشافعي يستحب تقديمه في اوله دليلنا على صحة ما
ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا فالتيمم بلا خلاف انما هو طهارة
ضرورية ولا ضرورة اليه الا في آخر الوقت وما قبل هذه الحال لا يتحقق فيه
ضرورة وليس للمخالف ان يتعلق بظاهر قوله جل ثناؤه فلم تجدوا ماء
فتيمموا وانه لم يفرق بين اول الوقت وآخره لان الآية لو كان لها ظاهر
يخالف قولنا جاز ان نخصه بما ذكرناه من الادلة فكيف ولا ظاهر لها ينافي ما
ذهب اليه لانه جل ثناؤه قال يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة واراد
بلا خلاف اذا اردتم القيام الى الصلوة ثم اتبع ذلك بحكم العادم للماء الذي
يجب عليه التيمم فيجب على من تعلق بهذه الآية ان يدل على ان من كان في اول
الوقت له ان يريد الصلوة ويعزم على القيام اليها فانا لا نخالف في ذلك
ونقول ليس لمن عدم الماء ان يريد الصلوة في اول الوقت وليس لهم

ان يفصلوا

ان يفصلوا بين حكم الجملتين ويقولوا ان ارادة الصلوة شرط في الجملة الاولى
التي امر فيها بالطهارة بالماء مع وجوده وليست شرطا في الجملة الثانية
التي ابتداؤها وان كنتم مرضى وذلك لان الشرط الاول لو لم يكن شرطا في الجملتين
معا لكان يجب على المريض والمسافر اذا احدثا التيمم وان لم يريدا
الصلوة وهذا لا يقوله احد مسئلة ومما انفردت به الامامية القول
بان مسح الراس بالتراب في التيمم انما هو الى طرف الانف من غير استيعاب له
فان باقي الفقهاء يوجبون الاستيعاب والامامية ان اقتصرت في التيمم
على ظاهر الكف فلم تنفرد بذلك لانه قد روي عن الاوزاعي مثله والذي
يدل على ما ذكرناه مضافا الى الاجماع قوله تعالى بوجوهكم وايديكم ودخول
الباء اذا لم يكن لتعدية الفعل الى المفعول لا بد من فائدة والا كان عبثا
ولا فائدة بعد ارتفاع التعدية الا التبعيض وايضا فان التيمم ظاهر
موضوعها التخفيف ولا يجوز استيعاب الاعضاء فيها كاستيعابها في
طهارة الاختيار فلهذا كانت في عضوين وكانت الطهارة الاخرى في اربعة
مسئلة ومما يشبه انفراد الامامية القول بان اقل الطهر بين الحيضتين
عشرة ايام وقد روي عن بعض الجهات عن مالك مثل ذلك بعينه في روا
يات اخر انه لا يوقت وعند ابي حنيفة واصحابه والشافعي اقل الطهر
خمسة عشر يوما دليلنا الاجماع المتقدم وايضا فان قولنا احوط للعبادات
لانا لا نوجب على المرأة عند مضي عشرة ايام على انقطاع الدم
الصلوة والصوم وهم يراعون مضي خمسة عشر يوما فقولنا اولى في

الاحتياط للعبادة واشق استظهارا فيها وانتم فان المدة التي ذهبنا الا
ليها وهي عشرة ايام مجمع عليها ومن ذهب الى الزيادة عليها فلا دلالة ولا
حجة في ذلك تعتمد **مسألة** ومما انفردت به الامامية ايجابها على
واطئ زوجته في اول الحيض ان يتصدق بدينار وفي وسطه نصف دينار
وفي اخره ربع دينار ومن عداهم يخالف في هذا الترتيب لان ابن حنبل وا
فقهم في ايجاب الكفارة بالوطي في الحيض يذهب الى انه يجب ان يتصدق
بدينار او نصف دينار وقال الشافعي في قوله القديم يتصدق بدينار
وفي القول الجديد يستغفر الله تعالى والكفارة تلزمه وبذلك قال
ابوحنيفة واصحابه ومالك وربيعة والليث بن سعد وحكى المزني عن محمد
بن الحسن انه قال يتصدق دينارا او نصف دينار دليلنا الاجماع المتقدم
عليه في كل المسائل ومما يعارضون به ما يروونه عن ابن عباس رض عن النبي صلعم
انه قال من اتى اهله وهي حائض فليتصدق بدينار او نصف دينار وليس
لهم ان يحملوا ذلك على الاستحباب لان ظاهر الامر في الشرع يقتضي الوجوب
ولانهم لا يستحبون هذا المبلغ المخصوص لاجل هذا الوطي وانما يستحبون
الصدقة على الاطلاق والخبر يقتضي خلاف ذلك فان قيل الخبر الذي
عارضتم به يقتضي التخيير بين دينار ونصف دينار قلنا يحتمل ان يريد بدينار
ان وطئ في اول الحيض وبنصفه ان وطئ في وسطه ويمكن ان يكون الوجه في ترتيب
هذه الكفارة ان الوطي في اول الحيض لا مشقة عليه في ترك الجماع لقرب عهده
فكفارته تغلظت كفارته والوطي في اخره مشقة شديدة لتطاول عهده
فكفارته

نعم عليها

فكفارته انقص وكفارة الوطي في نصف الحيض متوسطة بين الامرين
مسألة ومما انفردت به الامامية به القول بجواز ان يطأ الرجل المرأة اذا طهرت
من دم الحيض وان لم تغتسل متى مست به الحاجة اليه ولم يفرقوا بين جواز ذ
لك في مضي اكثر الحيض او اقله ووافق الشيعة في ذلك داود وقال بمثل قولهما
ابوحنيفة واصحابه يجيزون لمن يطأها قبل ان تغتسل اذا انقطع دمها ان
كان ذلك بعد مضي زمان اكثر الحيض وان كان فيما دون اكثر الحيض لم يجز له وطئها
الا بان تغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كامل وقال الشافعي ليس له ان يطأها
حتى تغتسل على كل حال دليلنا الاجماع المتقدم وقوله تعالى والذين هم لفروجهم
حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وقوله عز وجل فأتوا حرثكم انى
شئتم وعموم هذه الظواهر يتناول موضع الخلاف وايضا قوله جل ثناؤه
ولا تقربوهن حتى يطهرن ولا شبهة في ان المراد بذلك انقطاع الدم
دون الاغتسال وجعل جل ثناؤه انقطاع الدم غاية يقتضي انما بعده بخلافه بعد
وقد استقصينا الكلام في هذه المسئلة في مسائل الخلاف وبلغنا غايته و
ذكرنا معارضتهم بالقراءة الاخرى في قوله جل ثناؤه حتى يطّهّرن فانها
قرئت بالتشديد لا بد من ان المراد بها الطهارة بالماء واجبنا عنها
مسئلة ومما انفردت الامامية به القول بان اكثر النفاس مع الاستظهار
ايام ثمانية عشر يوما لان باقي الفقهاء يقولون بخلاف ذلك فيذهب ابو
حنيفة واصحابه والثوري والليث ابن سعد الى ان اكثره اربعون يوما
وذهب مالك والشافعي الى ان اكثره ستون يوما وحكى الليث ان في الناس

من يذهب الى انه سبعون يوما وحكي عن الحسن البصري ان اكثر النفاس خمسون
يوما والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ذكره وايضا فان
النساء تدخل في عموم قوله الامر بالصلوة والصوم وانما يخرج النفاس النفساء
بالايام التي راعيناها الامامية باجماع الامة على خروجها وما زاد على هذه الايام
لا دليل قاطع يدل على اخراجها من العموم والظاهر يتناولها وايضا فان الايام التي
ذكرناها مجمع على انها نفاس وما زاد عليها لا يجيزوا انها نفاسا الا من طريق
مقطوع به وقد تكلمنا في هذه المسئلة في جملة ما خرج لنا من مسائل الخلاف **مسئلة**
ومما انفردت الامامية القول بوجوب ترتيب غسل الميت وان يبدأ براسه ثم
بميامنه ثم بمياسره والدليل على صحة ذلك اجماع الفرقة المحقة ما تقدم
وايضا فقد ثبت وجوب ترتيب غسل الجنابة فكل من اوجب ذلك او
جب ترتيب غسل الميت فالفرق بين المسئلتين يخرق اجماع الا
مة **مسئلة** ومما انفردت به الامامية استحبابهم ان يدرج مع الميت
في اكفانه جريدتان خضراوان رطبتان من جرائد النخل طول كل واحدة
عظم الذراع وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعرفوه دليلنا على ذلك اجما
ع الامة المتقدم ذكره وقد روي من طرق معروفة ان سفيان الثوري
سأل يحيى بن عبادة المكي عن التخضير فقال ان رجلا من الانصار هلك فا
ذن رسول الله صلعم حضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة قالوا
وما التخضير قال جريدة خضراء توضع من اصل اليدين الى اصل الترقوة و
قد قيل ان الاصل في الجريدة ان الله تعالى لما اهبط ادم عم من الجنة الى الارض
استوحش

استوحش فشكا ذلك الى جبرئيل وسأله ان يسأل الله جل ثناؤه ويونسه بشي
من الجنة فانزل الله عليه النخلة فعرفها وانس بها ولذلك قيل ان النخلة عمتكم
لانها كانت كالاخت لادم عم فلما حضرته الوفاة قال لولده اجعلوا معي من هذه
النخلة شيئا في قبري فجعلت معه الجريدة وجرت السنة بذلك وليس ينبغي ان
يعجب من ذلك فالشرايع المجهولة العلل لا يعجب منها وانما التعجب من ذلك كتعجب
الملحدين من الطواف بالبيت ورمي الجمار وتقبيل الحجر وغسل الميت نفسه وتكفينه
مع سقوط التكليف عنه **كتاب الصلوة مسئلة** ومما انفرد به الامامية
القول بان الصلوة لا تجزي في الثوب اذا كان من الابريسم المحض لان باقي
الفقهاء يخالف في ذلك والحجة لنا على ما ذهبنا اليه مضافا الى الاجماع من الا
مامية علمنا انه لا خلاف في تحريم لبس الابريسم المحض على الرجال وظاهر التحريم
يقتضي فساد الاحكام المتعلقة بالمحرم جملة ومن احكام هذا اللبس المحرم صحة
الصلوة فيجب ان تكون الصلوة فاسدة لان كل حكم المنهي عنه يجب ان
يكون فاسدا على ظاهر النهي الا ان يمنع من ذلك دلالة ونحن كنا نذهب
الى ان النهي من طريق الوضع اللغوي لا يقتضي ذلك فان العرف الشرعي
يقتضيه لانه لا شبهة في ان الصحابة ومن تبعهم ما كانوا يحتاجون
في الحكم بفساد الشيء وبطلانه تعلق الاحكام الشرعية به الى اكثر من ورود
ما نهى الله تعالى او رسول الله صلعم ولهذا لما عرفوا نهيه عم عن عقد الربا حكموا
بفساد العقد وبانه غير مجز ولم يتوقف احد منهم في ذلك على دليل
سوى النهي ولا انكر احد قط منهم النهي انما اقتضى قبح الفعل ويحتاج الى دلالة

اخرى على الفساد وعدم الاجزاء وهذا العرف لا يمكن جحده وايضا فان الصلوة في ذمته بهذا المحلف بيقين فلا يسقط الا بيقين مثله واذا صلى في الابريسم المحض لا يعلم قطعا ان ذمته قد برئت كما نعلم ذلك في الثوب والكتان فيجب ان يكون الصلوة فيه غير مجزية لعدم دليل براءة الذمة

مسئلة ومما انفردت به الامامية ان الصلوة لا تجوز في وبر الارانب والثعالب ولا في جلودها وان ذبحت ودبغت الجلود والوجه في ذلك الاجماع المردد ذكره وما تقدم ايضا من ان الصلوة في الذمة بيقين فلا تسقط الا بيقين مثله ولا يقين في سقوط صلوة من صلى في وبر ارنب او ثعلب او جلدهما

مسئلة ومما انفردت الامامية بجواز صلوة من صلى في قلنسوة نجاسة او تكة او ما جرى مجراهما مما لا يتم الصلوة فيه على الانفراد والوجه في ذلك الاتفاق المتقدم ذكره ويمكن ان يقال ايضا ان التكة لا حظ لها في اجزاء الصلوة ولا تصح الصلوة بها على انفراد فجرى وجودها مجرى عدمها وكانها من حيث لا تأثير لها في اجزاء الصلوة يجري مجرى ما ليس عليه من الثياب فاذا الزمنا ذلك في العمامة والرداء او ما جرى مجراها لا حظ له في اجزاء الصلوة اسقطنا ذلك بان العمامة والرداء يمكن ان يكون لهما حظ في ستر العورة واستباحة الصلوة فيهما وان لم يكن في بعض الاحوال فانهما آلتان في ستر العورة وليس كذلك التكة وما جرى مجراها

مسئلة ومما انفردت به الامامية المنع من السجود في الصلوة على غير ما انبتت الارض والمنع من السجود على الثوب المنسوج من اي جنس كان وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويجوزون السجود على كل طاهر من الاجناس

كلها ومالك

كلها ومالك خاصة يكره الصلوة على الطنافس والبسط الشعر والادم الا انه ما طلقه يذهب الى ان الصلوة عليه لا تجزيه والوجه فيما ذهب اليه ما تردد من الاجماع ثم دليل براءة الذمة

مسئلة ومما انفردت به الامامية ان تقول في الاذان والاقامة بعد حي على الفلاح حي على خير العمل والوجه في ذلك اجماع الفرقة المحقة عليه وقد روت العامة ان ذلك مما كان يقال في بعض ايام النبي صلعم وانما ادعي ان ذلك نسخ ورفع وعلى من ادعى النسخ الدلالة وما يجدها

مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به كراهية التثويب في الاذان ومعنى ذلك ان يقال في صلوة الصبح بعد قوله حي على الفلاح الصلوة خير من النوم وقد وافق على كراهية ذلك غير الامامية من اصحاب ابي حنيفة وقالوا التثويب هو ان يقول بعد الفراغ من الاذان حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين واستدلوا على ذلك بان قالوا التثويب مأخوذ من العود الى الشيء وانما يعاد الى شيء قد تقدم ذكره ان الصلوة خير من النوم فيكون ذلك عودا اليه وكان الشافعي يذهب الى ان التثويب مسنون في اذان الصبح دون غيرها وحكى عنه انه قال في الجديد انه غير مسنون وقال النخعي هو مسنون في اذان سائر الصلوات والدليل على صحة ما ذهبنا اليه من كراهية والمنع منه الاجماع الذي تقدم وايضا لو كان مشروعا لوجب ان يقوم دليل شرعي على ذلك ولا دليل فيه وانما يرجعون الى اخبار آحاد ضعيفة ولو كانت قوية لما اوجبت الا الظن وقد دللنا في غير موضع على ان اخبار الآحاد لا توجب العمل كما لا توجب العلم وايضا فلا خلاف في ان من ترك التثويب لا ذم عليه لانه اما ان يكون

مسنونا على مذهب بعض الفقهاء او ذما في تركه و مخيرا في فعل ان يكون
معصية و بدعة و الاحوط في الشريعة تركه مسئلة و مما انفردت به الا
مامية القول باستحباب افتتاح الصلوة بسبع تكبيرات يفصل بينهن بتسبيح
و ذكر الله عز و جل مسطور و انه من السنن المؤكدة و ليس احد من باقي
الفقهاء يعرف ذلك و الوجه فيه اجماع الطائفة عليه و ايضا لا خلاف في ان
الله جل ثناؤه ندبنا في كل الاحوال الى تكبيره و تسبيحه و اذا كان في الجملة
ظواهر ايات كثيرة من القران يدل على ذلك مثل قوله يا ايها الذين امنوا
اذكروا الله ذكرا كثيرا و سبحوه بكرة و اصيلا فوقت افتتاح الصلوة
داخل في عموم الافعال التي امرنا فيها بالاذكار مسئلة و مما انفرد
به الامامية و مالك و افقها عليه القول بان الصلوة لا تنعقد الا بقول
المصلي الله اكبر و ان غير هذه اللفظة لا يقوم مقامها الا ان الشافعي يذ
هب الى انها لا تنعقد الا بقوله الله اكبر او و الله الاكبر و لا تنعقد بسوى
ذلك من الالفاظ و قال ابو حنيفة و محمد تنعقد بكل لفظ يقصد
به التعظيم و التفخيم و يجوز عندهما الاقتصار على مجرد الاسم و هو ان
يقول الله اكبر و لا ياتي بصفة و قال ابو يوسف تنعقد بالفاظ التكبير
مثل قوله الله اكبر و الله الاكبر و الله الكبير و لا تنعقد بغير لفظ تكبير و حكى
عن الزهري انه قال تنعقد الصلوة بالنية فقط دليلنا على ما ذهبنا
اليه الاجماع المكرر و ايضا فان الصلوة في ذمته بيقين فلا تسقط الا
بيقين مثله و لا يقين في سقوطها عن الذمة الا باللفظ الذي ذكرناه

من الطريقين

من الطريقين ان مخالفينا يروون عن النبي صلى الله عليه و آله بلا خلاف بينهم انه قال مفتاح
الصلوة الطهور و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم و يروون عنه عليه السلام
انه يقول لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الوضوء موضعه ثم يستقبل
القبلة و يقول الله اكبر و ذلك ظاهر صريح في انه لا يجزي الا ما ذكرناه و ليس
لاحد ان يقول من جملة التكبير قولنا الله الاكبر و الله الكبير و ذلك ان هذه ا
للفظة يجب صرفها الى ما يسمى في عهدة اللغة التكبير و لا يعهد في ذلك
الا قولنا الله اكبر دون سائر ما اشتق منه مسئلة و مما ظن انفراد
الامامية به المنع من وضع اليمين على الشمال في الصلوة لان غير الامامية يشا
ركها في كراهية ذلك و حكى الطحاوي في اختلاف الفقهاء عن مالك
ان وضع اليدين احدهما على الاخرى انما يفعل في صلوة النوافل في
طول القيام و تركه احب الي و حكى الطحاوي ايضا عن الليث بن سعد
انه قال سبل اليدين في الصلوة احب الي الا ان يطيل القيام متعبا
فلا باس بوضع اليمنى على اليسرى و حجتنا على صحة ما ذهبنا اليه ما
تقدم ذكره من اجماع الطائفة و دليل سقوط الصلوة عن الذمة بيقين
و ايضا فهو عمل كثير في الصلوة خارج عن الاعمال المكتوبة من الركوع و ا
لسجود و القيام و الظاهر ان كل عمل في الصلوة خارج عن اعمالها ا
لمفروضة انه لا يجوز مسئلة و مما انفردت به الامامية القول بوجوب
القراءة و التسبيح لان الشافعي و ان وافقها في ايجاب القراءة في الاو
ليين فانه يوجبها ايضا على التضييق في الاخريين و لا يخير بينها و بين

٣ ذ في الركعتين الاولتين على التعيين و التخيير في الركعتين الاخريين
بين القراءة و ...

التسبيح وقال مالك تجب القراءة في معظم الصلوة فان كانت الصلوة ثلاث ركعات
قراء في اثنتين وان كانت اربعا قراء في ثلاث وقال ابو حنيفة فرض القراءة فيهما
في ركعتين من الصلوة فان قراء في الاوليين وقعت عن فرضه وان تركها لزمه ان
يأتي بها في الاخرتين وقال الحسن البصري تجب القراءة في ركعة واحدة دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم وطريقة براءة الذمة ويجوز ان
نعارض مخالفينا ونلزمهم على اصولهم ان يرجعوا بها عن مذاهبهم وان لم يكن على
سبيل الاستدلال منه بالخبر الذي يرويه رفاعة بن مالك ان النبي صلعم لما علم
رجلا كيف يصلي قال له اذا قمت الى الصلوة فكبر ثم اقراء فاتحة الكتاب ثم اركع
وارفع حتى تطمئن قائما وهكذا فاصنع في كل ركعة وليس لهم ان يقولوا وآساء
فانتم لا توجبون قراءة فاتحة الكتاب في كل ركعات الصلوة وظاهر الخبر يقتضي
ذلك قلنا هذا الخبر ليس بدليل لنا في هذه المسئلة فيلزمنا ان يكون
مطابقا للمذهب وانما اوردناه على سبيل الالزام والمعارضة ثم لنا ان نقول
نحن نوجب الفاتحة في الركعات كلها لكن في الاوليين تضييقا وفي الاخرتين
تخييرا ودخول التخيير في الاخرتين لا يخرج بالفاتحة من ان يكون واجب فيهما
ومما يمكن الاستدلال به في هذه المسئلة قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن
فظاهر هذا القول يقتضي عموم الاحوال كلها التي من جملتها احوال الصلوة
ولو تركنا وظاهر الآية لعلمنا ان القراءة واجبة في الركعات كلها تضييقا تعلنا تعلينا
لكن لما دل الدليل على جواز التسبيح في الاخرتين قلنا بالتضييق في الاوليين
والتخيير في الاخرتين والوجوب يعم الكل **مسئلة** ومما انفردت به الامامية

ايثار ترك

ايثار ترك لفظ آمين بعد قراءة الفاتحة لان باقي الفقهاء يذهبون
الى انها سنة دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة لان باقي الفقهاء
يذهبون على ان هذه اللفظة بدعة وقاطعة للصلوة وطريقة الاحتياط
ايضا لانه لا خلاف في انه من ترك هذه اللفظة لا يكون عاصيا ولا مفسدا
لصلوته وقد اختلفوا فيمن فعلها فذهبت الامامية الى انه قاطع لصلوته
والاحوط تركها وايضا فلا خلاف في ان هذه اللفظة ليست من جملة القرآن
آمين ولا مستقلة بنفسها في كونها دعاء وتسبيحا فجرى التلفظ بها مجرى كل كلام خا
رج عن القرآن والتسبيح فاذا قيل هي تامين على دعاء سابق لها وهو قوله
عز وجل اهدنا الصراط المستقيم قلنا الدعاء انما يكون دعاء بالقصد ومن
ذهبوا يقراء الفاتحة انما قصد التلاوة دون الدعاء وقد يجوز ان
يعرى من قصد الدعاء ومخالفينا يذهب الى انها مسنونة لكل مصل من
غير اعتبار من قصد الى الدعاء واذا ثبت بطلان استعمالها فيمن لم
يقصد الى الدعاء ثبت ذلك في الجميع لان احدا لم يفرق بين الامرين ٥
مسئلة ومما انفردت به الامامية المنع في صلوة الفريضة خاصة من القراءة
بعزائم السجود وهي سجدة لقمن وسجدة الحواميم وسورة النجم واقراء باسم ر
بك الذي خلق وروي عن مالك انه كان يكره ذلك واجاز ابو حنيفة
ود قراءة السجدات فيما يجهر فيه بالقراءة من الصلوات دون ما لا يجهر فيه
اجاز الشافعي في كل صلوة والوجه في المنع من ذلك مع الاجماع المتكررات
في كل واحدة من هذه السور سجودا واجبا محتوما فان سجد كان

زائد في الصلوة وان تركه كان مخلا بواجب فان قيل السجود دائما يجب عند قراءة الموضع المخصوص من السور الذي فيه ذكر السجود وانتم تمنعون من قراءة كل شيء من السور قلنا انما منع من اصحابنا من قراءة السور وذلك اسم يقع على الجميع ويدخل فيه موضع السجود وليس يمتنع ان يقرأ البعض الذي لا ذكر فيه للسجود الا ان قراءة بعض سورة في الفرائض عندنا لا يجوز فامتنع ذلك بوجه آخر مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بوجوب قراءة سورة تضم الى الفاتحة في الفرائض خاصة على من لم يكن عليلا ولا معجلا بشغل او غيره وانه لا يجوز قراءة بعض سورة في الفريضة ولا سورتين مضافتين الى الحمد في الفريضة وان جاز في ذلك في السنة والافراد كل واحدة من سورة والضحى وسورة الم نشرح عن صاحبتها وكذلك افراد سورة الفيل من لايلاف قريش فالوجه في ذلك مع الاجماع المتردد طريقة اليقين ببراءة الذمة فاما قراءة بعض سورة فانها لا تجزي لمن لم يكن له عذر في ترك قراءة السورة الثانية بكمالها فاما صاحب العذر فكما يجوز له ان يترك قراءة جميع السورة الثانية فيجوز ان يترك بعضها لانه ليس ترك الكل لبعض باكثر من ترك الكل والوجه في المنع من افراد السور التي ذكرناها انهم يذهبون الى ان سورة الضحى والم نشرح سورة واحدة وكذلك الفيل ولايلاف قريش فاذا اقتصر على واحدة كان قاريا بعض سورة مسئلة ومما انفردت به الامامية حظر الرجوع عن سورة الاخلاص وروي قل يا ايها الكافرون ايضا اذا ابتدأ بها وان كان له ان يرجع عن كل

سورة

سورة الى غيرها والوجه في ذلك مع الاجماع الذي مضى ان شرف هاتين السورتين وعظم ثواب فاعلهما لا يمنع ان يجعل لهما هذه المزية وهي المنع من الرجوع عن كل واحدة بعد الابتداء بها مسئلة ومما انفردت الامامية به القول بوجوب رفع اليدين في كل تكبيرات الصلوة لان ابا حنيفة واصحابه والثوري لا يرى رفع اليدين بالتكبير الا في الافتتاح للصلوة وروى عن مالك انه قال لا اعرف رفع اليدين في شيء من تكبيرات الصلوة وروي عنه انه قال خلاف ذلك وقال الشافعي يرفع يديه اذا افتتح الصلوة واذا كبر للركوع واذا رفع رأسه منه ولا يرفع بعد ذلك في سجود ولا في قيام منه والحجة فيما ذهبنا اليه طريقة الاجماع وبراءة الذمة وقد روى مخالفونا عن النبي صلى الله عليه وآله انه رفع في كل خفض ورفع في السجود وادعوا ان ذلك نسخ ولا حجة لهم على صحة هذه الدعوى فان استدلوا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله وكفوا ايديكم في الصلوة وفي خبر آخر اسكنوا في الصلوة او بما يروونه عن البراء بن عازب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله انه كان اذا افتتح الصلوة يرفع يديه ثم لم يعد فالجواب ان هذه كلها اخبار آحاد لا توجب علما وقد بينا ان العمل في الشريعة بما لا يوجب العلم غير جائز وبعد فيجوز ان يريد بالامر بكف الايدي فيما يضاهي الافعال الخارجة عن اعمال الصلوة ويحمل قوله لم يعد الى رفع يديه في ابتداء الركعة فان ذلك مما لا ينكر بلا خلاف مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به القول بايجاب التسبيح في الركوع والسجود

لان احمد بن حنبل واسحق بن راهويه وداود بن علي يوجبون ذلك وانما
يسقط وجوبه باقي الفقهاء المشهورين كابي حنيفة والشافعي ومالك والذي
يدل على وجوبه بعد اجماع الطائفة ان آية من القرآن اقتضت بظاهرها الامر
بالتسبيح وعموم الظاهر يقتضي دخول احوال الركوع والسجود فيه ومن اخرج هذه
الاحوال منه فيحتاج الى دليل وايضاً فطريقة براة الذمة الذي تكرر ذكرها ها
هنا الغونا يروون عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لما انزل فسبح باسم ربك العظيم قال اجعلوها
في ركوعكم ولما انزل سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم وظاهر
الامر على الوجوب **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية والشافعي يوافقها
فيه ايجابهم على من رفع راسه من السجدة الثانية في الركعة الاولى ان يجلس
جلسة قبل نهوضه الى الثانية وانما لا يوجب هذه الجلسة باقي الفقهاء
كابي حنيفة ومالك ومن عداهما والحجة لنا بعد اجماع الطائفة طريقة براة
الذمة وان لم يفعل ذلك لم يتيقن سقوط الصلوة عن ذمته وقد روى
مخالفونا كلهم عن النبي صلى الله عليه وآله انه كان يجلس هذه الجلسة **مسئلة** ومما ظن
انفراد الامامية به ايجاب التشهد الاول في الصلوة وقد وافقنا
على ذلك الليث بن سعد واحمد بن حنبل واسحق بن راهويه وقال
ابو حنيفة التشهدان معاً غير واجبين وقال الشافعي الثاني واجب والا
ول غير واجب دليلنا الاجماع المتردد وطريقة براة الذمة وايضاً فهذه حال
مر فيها امر بالذكر الى ذكر الله جل ثناؤه وتعظيمه والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله لكونه
لهذا في عموم الآيات المقتضية لذلك مثل قوله يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه
وسلموا

اقتضت ٢

وسلموا تسليماً وكل من اوجب الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله انه كان يتشهد الشهدين
جميعاً وروى الحكم عنه انه قال صلوا كما رايتموني اصلي **مسئلة** ومما ظن
انفراد الامامية به القول بان القنوت في كل صلوة والدعاء فيه بما احب ا
الداعي مستحب وهو قول الشافعي لان الطحاوي حكى عنه في كتاب الاختلاف
ان له ان يقنت في الصلوة كلها عند حاجة المسلمين الى الدعاء والحجة لنا مضافاً
الى الاجماع قوله جل ثناؤه وقوموا لله قانتين فاذا قيل القنوت هنا
هو القيام الطويل قلنا المعروف في الشريعة ان هذا الاسم يختص الدعاء
ولا يعرف من اطلاقه سواه وبعد فانا نحمله على الامرين **مسئلة** ومما
ظن انفراد الامامية به وهو مذهب مالك جواز الدعاء في الصلوة المكتوبة
بما شاء المصلي منها وحكى ابن ذهب عن مالك انه قال لا بأس بالدعاء في الصلوة
المكتوبة في اولها ووسطها واخرها وقال ابن القسم كان مالك يكره الدعاء
في الركوع ولا يرى به باساً في السجود والحجة لنا اجماع طائفتنا وظواهر امر
الله تعالى بالدعاء قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن وقوله تعالى ادعوني
استجب لكم **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به رد السلام في الصلوة بالكلام
وقد وافق في ذلك سعيد ابن المسيب والحسن البصري الا ان الشيعة تقول
يجب ان يقول المصلي في رد السلام مثل ما قال المسلم سلام عليكم ولا يقول و
عليكم السلام وذهب الشافعي الى ان المصلي يرد السلام بالاشارة دون الكلام
وقال ابو حنيفة واصحابه ان رد السلام بكلام فسدت صلوته وان رد باشارة

٢ يخص

اسا وقال الثوري لا يرد السلام حتى يفرغ من الصلوة والحجة لنا اجماع الطائفة
فان قيل هو كلام في الصلوة قلنا ليس كل كلام في الصلوة خارج عن القرآن محظورا
لان الدعاء كلام ولم يدخل تحت الحظر ويمكن ان يقال ان لفظ سلام عليكم
من الفاظ القرآن ويجوز للمصلي ان يتلفظ بها تاليا للقرآن وناويا بالرد السلام
اذ لا تنافي بين الامرين مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان المنفرد
والامام يسلم تسليمة واحدة مستقبل القبلة وينحرف بوجهه قليلا الى يمينه وان
كان ماموما يسلم تسليمتين واحدة عن يمينه والاخرى عن شماله الا ان يكون جهة
شماله خالية من احد فيقتصر على التسليم عن يمينه ولا يترك التسليم على جهة يمينه على كل
حال وان لم يكن في تلك الجهة احد وهذا الترتيب لا يذهب الى مثله احد من الفقهاء
لان مالك يذهب الى ان الامام يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه والمنفرد والماموم
تسليمتان يمينا وشمالا وابو حنيفة واصحابه والشافعي يذهبون الى ا
ن التسليم على كل حال يمينا وشمالا والاه تفرد من الامامية بذلك الترتيب ثابت
والحجة لنا الاجماع المتكرر مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بانه لا
سهو في الركعتين الاولتين من كل صلوة فرض ولا سهو في صلوة الفجر والمغرب
او صلوة السفر لان باقي الفقهاء يخالف في ذلك والحجة على ذلك اجماع الطا وصلوة
ئفة ويمكن ان يكون الوجه فيه تاكد الاولتين من كل صلوة وكذلك للمغرب و
الفجر لان القصر لا يلحق الاولتين وانما يلحق الاخرتين والمغرب والفجر لا
يلحقها ايضا قصر فلذلك وجب من كل سهو يعرض في الاولتين وفي الصلاتين ا
المذكورتين

المذكورتين الاعادة مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من شك
فلم يدر اصلى اثنتين ام ثلاثا واعتدل في ذلك ظنه فانه يبني على الاكثر وهي
الثلث فاذا سلم صلى ركعة من قيام او ركعتين من جلوس مقام ركعة واحدة فا
ن كان الذي بنى عليه هو الصحيح كان ما صلاه نافلة وان كان الذي اتى
بالثلث كانت الركعة جبرانا للصلوة وكذلك القول فيمن شك لا يدري
اصلى ثلاثا ام اربعا ومن شك بين اثنين وثلث واربع بنى ايضا على الا
كثر فاذا سلم صلى ركعتين من جلوس حتى ان كان بناؤه على الصحيح والذي
فعله نافلة له وان كان الذي صلاه اثنتين كانت الركعتان من قيام
جبرانا للصلوة وان كان الذي صلاه ثلثا فالركعتان من جلوس هي مقام
واحدة جبران الصلوة وباقي الفقهاء يوجبون البناء على اليقين وهو ا
لنقصان ويوجبون في هذا الموضع سجدتي السهو ويقولون ا
ن كان ما بني عليه من النقصان هو الصحيح فالذي اتى به تمام صلوته
وان كان بنى على الاقل وقد صلى على الحقيقة الاكثر فان ذلك لا يضره والحجة
فيما ذهبنا اليه اجماع الطائفة ولان الاحتياط ايضا فيه لانه اذا بنى على ا
اذا لنقصان لم يأمن ان يكون قد صلى على الحقيقة الازيد فيكون ما اتى
به زيادة في صلوته فاذا قيل واذا بنى على الاكثر كان كما يقولون لا يأمن ا
ن ان يكون انما فعل الاقل فلا ينفع ما فعله من الجبران لانه منفصل من ا
لصلوة وبعد التسليم قلنا ما ذهبنا اليه احوط على كل حال لان الاشفاق
من الزيادة في الصلوة لا يجري مجرى الاشفاق من تقديم السلام في

غير موضعه لان العامل في الزيادة مبطل لها على كل حال **مسئلة** ومما ظن انفراد الا
مامية به منعهم من الايتمام في الصلوة بالفاسق وما لك يوافقهم في هذه
المسئلة وباقي الفقهاء يجوزون الايتمام في هذه الصلوة بفاسق دليلنا الا
جماع المتكرر وطريقة اليقين ببراءة الذمة وايضا قوله تع ولا تركنوا
الى الذين ظلموا فتمسكم النار وتقديم الامام في الصلوة ركون اليه
في الصلوة ولان امامة الصلوة معتبر فيها الفضل والتقديم فيما يعود الى
الدين ولهذا رتب فيها من هو اقرأ او افقه واعلم والفسق يقتضي نقص
فلا يجوز تقديمه على من خلا من نقصه **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به
كراهية امامة ولد الزنا في الصلوة وقد شارك الامامية غيرهم في ذلك ا
فذكر الطحاوي في كتاب الشافعي انه قال اكره ان ينصب من لا يعرف ابوه اما
ما وحكى عن اصحاب ابي حنيفة انهم قالوا غيره احب الينا الا انهم وان كرهوا
ذلك فان الصلوة خلفه عندهم مجزية في ذلك والحجة الاجماع المتقدم و
طريقة براءة الذمة **مسئلة** ومما انفردت به الامامية كراهية امامة الا
برص والمجذوم والمفلوج والحجة فيه اجماع الطائفة ويمكن ان يكون
الوجه في منعه نفار النفوس عن من هذه حاله والغرور عن مقاربته ولان
المفلوج ومن اشبهه من ذوي العاهات ربما لم يتمكنوا من استيفاء اركان ا
لصلوة **مسئلة** ومما انفردت به الامامية كراهة صلوة الضحى وان التنفل
بالصلوة بعد طلوع الشمس الى عند زوالها محرمة الا في يوم الجمعة خاصة
والوجه في ذلك الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط فان صلوة الضحى غير وا

الغرور

الضحى

جبة عند

واجبة عندنا ولا حرج في تركها وفي فعلها خلاف فهل يكون بدعة قد
يلحق به اثم فالاحوط العدول عنها **مسئلة** ومما انفردت به الاما
مية ترتيب الاحدى والخمسين في اليوم والليلة على الوجه الذي رتبوه و
بينوه لان باقي الفقهاء لا يعرف ذلك الترتيب والحجة فيه اجماع الطائفة
عليه وليس يمكن ان يدعى عليهم انهم ادعوا فيها بزيادة من هذه
النوافل لان الصلوة خير موضوع والزيادة فيه مستحبة غير منكرة
مسئلة ومما انفردت به الامامية تحديدهم السفر الذي يجب فيه
التقصير في الصلوة ببريدين والبريد اربعة فراسخ والفرسخ ثلاثة
اميال وكان المسافة اربعة وعشرين ميلا وقال ابو حنيفة واصحابه
مسيره ثلاثة ايام بلياليهن وهو قول الثوري وابن حي وقال
مالك ثمانية واربعين ميلا فان لم يكن اميال فمسيرة يوم وليلة
البغل وهو قول الليث وقال الاوزاعي يوم تام وقال الشافعي
ستة واربعون ميلا بالهاشمي والحجة في ذلك اجماع الطائفة وايضا فا
ن الله تع علق سقوط فرض الصيام عن المسافر بكونه مسافرا في
قوله تع فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ولا خلاف بين
الامة في ان كل سفر اسقط فرض الصيام ورخص في الافطار فهو بعينه
يوجب تقصير الصلوة واذا كان الله تع قد علق ذلك في الاية باسم
السفر فلا شبهة في ان اسم السفر يتناول المسافة التي حددناها
لسفر بها فيجب ان يكون الحكم تابعا لها ولا يلزم على ذلك ادنى ما يقع

عليه هذا الاسم من فرسخ او ميل لان الظاهر يقتضي ذلك لو تركنا معه والدليل
لكن الدليل والاجماع اسقطا اعتبار ذلك ولم يسقطا فيما اعتبرناه من المسا
وهو داخل تحت الاسم مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان
المسافر يلزمه التقصير ما لم ينو المقام في البلد الذي يدخله عشرة ايام ف
فصاعدا واذا نوى ذلك وجب عليه الاتمام لان من عداهم من الفقهاء
يخالف في ذلك وابو حنيفة واصحابه والثوري يقولون انه اذا نوى المقام
خمسة عشر يوما اتم وان نوى اقل من ذلك قصر وقال الشافعي ومالك
وهو قول سعيد بن المسيب والليث اذا نوى اقامة اربعة ايام فيما
يقوله ومما لا نقول به وكيف يجوز اتم وقال الاوزاعي اذا نوى اقامة
ثلاثة عشر يوما اتم وروى عن ابن حي انه ان مر المسافر بمصره
الذي فيه اهله وهو منطلق ماض في سفره قصر فيه الصلوة ما لم
يقم به عشرا فان اقام به عشرا او بعده من سفره اتم الصلوة
وهذه موافقة من ابن حي لنا على بعض الوجوه لانه اعتبر العشر ان
بغير العشر في دخول المسافر الى مصره الذي فيه اهله ووطنه وهو
بدخوله اليه قد خرج من ان يكون مسافرا وانما يعتبر مدة الاقامة
فيمن هو مسافر نحو المشقة التي يتبعها القصر زايلة عمن عاد الى وطنه
وحصل بين اهله فاما الحجة فان التحديد الذي ذكرناه اولى من غيره
فهو الاجماع المتكرر مسئلة ومما يظن انفراد الامامية به القول بان
من تمم الصلوة في السفر يجب عليه الاعادة ان كان متعمدا على كل حال وان كان
اتم ناسيا

اتم ناسيا اعاد ما دام في الوقت وبعد خروج الوقت لا اعادة عليه
واكثر الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يقولون
ان قعد في الاثنتين قدر التشهد مضى في صلوته وان لم يقعد م
فصلوته فاسدة وقال الثوري اذا قعد في الاثنتين قدر التشهد
لتشهد في صلوته مضى في صلوته وان لم يقعد فصلوته فاسدة وقال
الثوري اذا قعد في الاثنتين لم يعد وقال ابن حي اذا صلى اربعا
متعمدا اعاد اذا كان منه الشيء اليسير فاذا طال ذلك في سفره
وكثر لم يعد وهذه موافقة منه للشيعة على بعض الوجوه و
قال حماد بن ابي سليمان اذا صلى اربعا اعاد وان نوى ان يصلي
اربعا اعاد وهذا اوفق للشيعة لان ظاهر قوله يقتضي التعمد
دون النسيان وقال الحسن البصري اذا افتتح الصلوة على انه يصلي
اربعا اعاد وان نوى ان يصلي اربعا بعد ان افتتح الصلوة م
بنيته ان يصلي ركعتين ثم بدا له فسلم في الركعتين اجزاته صلوته
وقال مالك اذا صلى المسافر اربعا فانه يعيد ما دام في الوقت فا
ذا مضى الوقت فلا اعادة عليه وقال ولو ان مسافرا افتتح المكتوبة
ينوي اربعا فلما صلى ركعتين بدا له فسلم انه لا يجزيه فان كان
مالك اراد بايجاب الاعادة ما دام في الوقت واسقاطها مع خروج
حال النسيان فهو موافق الامامية وما اظنه اراد ذلك وظاهر الكلام
يقتضي التعمد والحجة في مذهبنا الاجماع المتقدم وايضا فان فرض

السفر ركعتان فما طال في الحضر اربعا وليس ذلك برخصة واذا كان الفرض
كذلك فمن لم يأت به على ما فرض وجب عليه الاعادة فان قيل القران يمنع
ما ذكرتم لانه تع قال واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلوة ورفع الجناح يدل على الاباحة لا على الوجوب قلنا هذه الاية
غير متناولة لقصر الصلوة في عدد الركعات وانما المستفاد منها التقصير في
الافعال من الايماء وغيره لانه تع علق القصر بالخوف ولا خلاف في انه
ليس من شرط القصر في عدد ركعات الصلوة الخوف واما الخوف شرط
في الوجه الاخر وهو الافعال في الصلوة لان صلوة الخوف قد ابيح فيها
ما ليس مباحا مع الامن **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان
من سفره اكثر من حضره كالملاحين والجمالين ومن جرى مجراهم لا تقصير عليه
لان باقي الفقهاء لا يراعون ذلك والحجة على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
وايضا فان المشقة التي تلحق المسافر هي الموجبة للتقصير في الصوم
والصلوة ومن ذكرنا حاله ممن سفره اكثر من حضره لا مشقة عليه في السفر بل
ربما كانت المشقة في الحضر لاختلاف العادة واذا لم يكن مشقة فلا يجب
تقصير **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان الجمعة لا تنعقد ا
لا بحضور خمسة الامام احدهم لان ابا حنيفة واصحابه والليث يقولون انها
تنعقد بثلاثة سوى الامام وروى عن ابي يوسف اثنان سوى الامام
وبه قال الثوري وقال ابن حي ان لم يحضر الامام الا رجل واحد فخطب عليه وصلى
الجمعة اجزأتها واعتبر الشافعي اربعين رجلا والدليل على صحة ما ذهبنا اليه

الاجماع المتقدم

الاجماع المتقدم ذكره واعتبار ابي حنيفة ومن وافقه اقل ما يصح عليه اسم
جماعة وانه ثلاثة وان الجمعة مشتقة من الاجتماع والجماعة ليس بشيء لانه يلزم
عليه ان يكون الامام في الثلاثة لان اسم الثلاثة حاصل ويلزم عليه ايضا
ما قاله ابو يوسف لان الاثنين في الشريعة جماعة مثل الثلاثة ويلزم
عليه قول ابن حي لان الواحد مع الامام جماعة وبعد فان الجمعة وان اشتق
من الاجتماع فالمعول في عدد الجماعة وحصرها على دليل مقطوع به دون الا
شتقاق وقد بينا ذلك **مسئلة** ومما انفردت به الامامية استحباب
ان يقرا ليلة الجمعة سورة الجمعة وسبح في المغرب وفي العشاء الاخرة
وفي صلوة الغداة الجمعة والمنافقين وكذلك في صلوة الجمعة المقصورة
وفي الظهر والعصر اذا صلاها من غير قصر وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك
الا ان الشافعي يوافق الامامية في استحباب السورتين في صلوة الجمعة
خاصة والحجة في ذلك اجماع الطائفة ولانه احوط من حيث انه لا خلاف
في انه اذا قرا ما ذكرنا اجزاه ولم يفعل مكروها وليس كذلك اذا عد
ل عنه **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به المنع من الاجتماع في صلوة نوافل
شهر رمضان وكراهية ذلك واكثر الفقهاء يوافقهم على ذلك لان
المعلى روى عن ابي يوسف انه قال من قدر ان يصلي في بيته كما يصلي مع الا
مام في شهر رمضان فاحب الي ان يصلي في بيته وكذلك قال مالك
قال وكان ربيعة وغير واحد من علمائنا ينصرفون ولا يقومون مع النا
س وقال مالك انا افعل ذلك وما قام النبي صم الا بيته وقال الشافعي

صلوة المنفرد في قيام شهر رمضان احب الي وهذا الكلام حكاه الطحاوي
في كتاب الاختلاف فالموافق للامامية في هذه المسئلة اكثر من المخالف
والحجة لها الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط فان المصلي للنوافل في
بيته غير مبدع ولا عاص بالاجماع وليس كذلك اذا صلاها في جماعة ويمكن
ان يعارضوا في ذلك بما يروونه عن عمر بن الخطاب من قوله وقد راى اجتماع
الناس في صلوة نوافل شهر رمضان بدعة ونعمت البدعة هي فا
عترف به بانها بدعة وخلاف السنة وهم يروون عن النبي صلى الله عليه وآله انه
قال كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار **مسئلة** وما انفردت
به الامامية ترتيب نوافل شهر رمضان على ان يصلي في كل ليلة عشرين
ركعة منها ثمان بعد صلوة المغرب واثنا عشر ركعة بعد العشاء
الآخرة فاذا كان في ليلة تسع عشر صلى مائة ركعة ويعود في ليلة
العشرين الى الترتيب الذي تقدم ويصلي في ليلة احدى وعشرين
مائة ركعة وفي ليلة اثنين وعشرين ثلاثين ركعة ثمان بعد
المغرب والباقي بعد صلوة العشاء الآخرة ويصلي في ليلة ثلاث
وعشرين مائة ركعة وفيما بقي من الشهر في كل ليلة ثلاثين ركعة على
الترتيب الذي ذكرناه ويصلي في كل ركعة الحمد مرة واحدة وسورة
الاخلاص خمسين مرة وركعتين من صلوة فاطمة عم وصفتها ان يقرا
في اول ركعة الحمد مرة وانا انزلناه في ليلة القدر مائة مرة وفي
الثانية الحمد مرة وسورة الاخلاص مائة مرة ثم يصلي صلوة التسبيح

اربع ركعات

اربع ركعات وتعرف بصلوة جعفر الطيار ع وصفتها معروفة ويصلي في ليلة ا
خر جمعة من الشهر عشرين ركعة من صلوة امير المؤمنين ع المتقدم وصفها
وفي ليلة اخر سبت من الشهر عشرين ركعة من صلوة فاطمة عم وقد مضى
وصفها ليكمل بذلك الف ركعة فهذا الترتيب لا يعرفه باقي الفقهاء
لان ابا حنيفة واصحابه والشافعي يذهبون ان نوافل شهر رمضان
عشرون ركعة في كل ليلة سوى الوتر وقال مالك تسعة وثلثون
ركعة بالوتر والوتر ثلاث ركعات وحجتنا على ما ذهبنا اليه اجماع
الطائفة ولان الذي اعتبرناه زيادة على عددهم والزيادة يقتضي الحز
والاحتياط فيه **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به القول بان
صلوة العيدين واجبان على كل من وجبت عليه صلوة الجمعة وبتلك
الشروط لان ابا حنيفة يذهب الى وجوبها كما تقول الامامية و
الشافعي يقول انهما ليسا بواجبين دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع
المتقدم وطريقة الاحتياط **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ال
قول بان تكبير صلوة العيدين في الاولى سبع وفي الثانية خمس من
جملتهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك
لان ابا حنيفة واصحابه يذهبون الى انها خمس في الاولى واربع في الثانية
٢ بعد من جملتهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وقال مالك والشافعي سبع
في الاولى وخمس في الاخرى وقال الشافعي لا يعد تكبيرة الافتتاح و
الركوع وروي عن مالك انه يعد في الركعة الاولى بتكبيرة الا

بعد

بعد
فتتاح من جملة التكبيرات السبع فان كان مالك يعيد تكبيرة الركوع
ايضا فهو موافق الامامية والا فالانفراد ثابت دليلنا على ما ذهبنا
اليه الاجماع المتقدم مسئلة ومما انفردت به الامامية ايجاب القراءة
في كل ركعة من صلوة العيدين قبل التكبيرات الزوائد لان اباحنيفة
واصحابه يوجبون القراءة في الاولى بعد التكبير وفي الثانية قبل التكبير
فكانه يوالي بين القرائتين وقال مالك والشافعي يبدا في الر
كعتين معا بالتكبيرات فانفراد الامامية واضح والحجة لها الاجماع ا
لمتقدم وطريقة الاحتياط فان الذي تذهب اليه الامامية
يجوز عند الجماعة اذا ادى اليه الاجتهاد وما يقوله مخالفوها
لا يجوز عند الامامية على حال من الاحوال فالاحتياط فيما تذهب
اليه الامامية واضح مسئلة ومما انفردت به الامامية ايجابهم القنوت
بين كل تكبيرتين من تكبيرات العيد لان باقي الفقهاء لا يراعي ذلك
والحجة فيه اجماعها ولانه ايضا لا يوقن ببراءة ذمته من صلوة العيد
الا بما ذهبنا اليه من القنوت ولا بد ممن يتيقن براءة الذمة
من الواجب مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان على المصلي
التكبير في ليلة الفطر وابتداؤه من دبر صلوة المغرب الى ان يرجع الامام
من صلوة العيد فكانه عقيب اربع صلوات اولهن المغرب من ليلة ا
لفطر واخرهن صلوة العيد وفي عيد الاضحى يجب التكبير على كل من كان
بمنى عقيب خمس عشر صلوة اولهن صلوة الظهر من يوم العيد وعلى من كان
خمس

في غير منى

في غير منى من اهل سائر الامصار يكبر عقيب عشر صلوات اولهن صلوة الظهر من يوم العيد وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك اما التكبير في عيد
الفطر عقيب الصلوات فلا يعرفونه وانما اختلفوا في التكبير في طريق المصلى
ولا يكبر يوم الفطر وقال مالك والاوزاعي يكبر في خروجه الى المصلى في العيدين
جميعا وقال مالك يكبر في المصلى الى ان يخرج الامام فاذا خرج الامام قطع التكبير
ولا يكبر اذا رجع وقال الشافعي احب اظهار التكبير ليلة الفطر وليلة
النحر واذا غدا الى المصلى حتى يخرج الامام وفي موضع اخر حتى يفتتح الا
مام الصلوة واختلفوا في تكبير الاضحى فقال ابوحنيفة من صلوة الفجر من
يوم عرفة الى صلوة العصر من يوم النحر وقال ابويوسف ومحمد والثوري الى
اخر ايام التشريق وقال مالك والشافعي من صلوة الظهر من يوم النحر الى
صلوة الفجر من اخر ايام التشريق والحجة ما تقدم من الاجماع وطريقة الاحتيا
ط وقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم يدل على ان التكبير
ايضا واجب في اللفظ مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بوجوب
صلوة كسوف الشمس والقمر ويذهبون الى ان من فاتته هذه الصلوة
وجب عليه قضاؤها وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة على مذهبنا
اجماع الطائفة ويمكن ان نعارض المخالفين بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله
ان الشمس والقمر لا ينكسفان بموت احد ولا لحياة احد فاذا رايتموها فا
القول
فزعوا الى الصلوة وامره عليه السلام على الوجوب مسئلة ومما انفردت به الامامية
بان صلوة الكسوف عشر ركعات في اربع سجدات دليلنا وقال ابوحنيفة

الى الصلوة ونرى بعد ان الى حنيفة انه يكبر من يوم الاضحى وكرهه وذهابه الى الصلوة بالجماعة

٣١

واصحابه النهار ركعتان على هيئة الصلوة المعروفة وقال مالك والليث والشافعي
اربع ركعات في اربع سجدات دليلنا اجماع الطائفة ولان ما ذهبنا اليه
يحتوي على ما قالوه ويزيد عليه وما ذهبوا اليه بخلاف ذلك **مسئلة**
ومما انفردت به الامامية القول بان الاطفال ومن جرى مجراهم ممن لم يلحق
في نفسه الصلوة ولا الطف عن ممن يتبه عليها لا تجب الصلوة عليه اذا مات
وحده وانما يصلى عليه من الصغار بان يبلغ ست سنين فصاعدا
والحجة في ذلك اجماع الطائفة ولان الصلوة على الاموات حكم شرعي وقد
ثبت بيقين فيمن توجب الصلوة عليه ولا يقين ولا دليل ممن يخالف فيه
مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به القول بخمس تكبيرات في صلوة الجنائز
وكان ابن ابي ليلى يوافق الامامية على ذلك وروى عن حذيفة
بن اليمان وزيد بن ارقم ان تكبيرات الجنازة خمس ولعمري ان باقي
الفقهاء تخالف الامامية في ذلك والحجة فيما ذهبنا اليه الاجماع وطريقة
الاحتياط فان الذي تذهب الامامية اليه يدخل فيه ما ذهب ا
ليه مخالفوها وهو احوط وقد روى مخالفونا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كبر خمسا
فاذا قيل بازاء ذلك انه عم كبر اربعا قلنا هذه الرواية تحتمل انه كبر اربعا
يسمعهن ويجهر هن واخفى الخامسة وخبر الخمس غير محتمل على انه لا تنافي بين الخبر
ين لان من روى انه كبر اربعا لم ينفي بانه ما زاد عليها ومن كبر خمسا فقد
كبر اربعا **مسئلة** ومما انفردت به الامامية اسقاط السلام من صلوة
الجنازة وانه اذا كبر الخامسة خرج من الصلوة بغير تسليم وباقي الفقهاء تخالف

في ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يذهبون الى انه يسلم عن يمينه وعن
يساره وقال مالك يسلم الامام واحدة ويبتدئ من يمينه ويسلم من وراءه
واحدة من في انفسهم وان اسمعوا من يليهم فلا باس به وقال الثوري
يسلم عن يمينه تسليمة واحدة خفيفة وقال ابن حي يسلم عن يمينه وعن
شماله تسليما يخفيه ولا يجهر به وقال الشافعي مثل قول ابن حي في العدد
والمنع من الجهر والحجة على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا فان صلوة
الجنازة مبنية على التخفيف لانه قد حذف منها الركوع والسجود
وهما اوكد من التسليم فغير منكر ان يحذف التسليم **كتاب الصوم**
مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان صوم التطوع تجزي
نيته بعد الزوال لان الثوري يوافق في ذلك ويذهب الى ان صوم
التطوع اذا نواه في اخر النهار اجزاه وهذا احد قولي الشافعي
ايضا وباقي الفقهاء يمنعون من ذلك ويقولون اذا نوى التطوع بعد
الزوال لم يجزه دليلنا الاجماع الذي تقدم وقوله تع وان تصوموا
خير لكم ولظاهر القران او سنة يقتضي الامر بالصوم والترغيب فيه
لا اختصاص له بزمان دون غيره فهو يتناول ما بعد الزوال وقبله
ولا يلزم على ذلك صوم الفرض لانه لا يجزي عندنا الا بنية قبل الزوال
الا انا اخرجناه بدليل ولا دليل على فيما عداه واقوى ما تعلقوا به
بان ما مضى من النهار قبل النية لا يكون فيه صائما فكيف يتغير حكمنا في

او يصومه منفردا اداي فرق بين يوم الشك وما قبله من ايام شعبان لولا اتباع الهوى
مسئلة ومما انفردت به الامامية الصيام لا يقبل فيه شهادة النساء وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك والحجة لنا اجماع الطائفة وايضا فان الصيام من الفروض المؤكدة فيجوز
ان لا يقبل فيه شهادة النساء تاكيدا او تغليظا لان شهادتهن لم تسقط الا
بحيث التغليظ **مسئلة** ومما انفردت به الامامية وان كان وافقها فيه بعض الو
جوه قوم من الفقهاء افسادهم الصوم بالارتماس في الماء واعتماد الكذب على الله و
على رسوله صم وايجابهم بذلك ما يجب في اعتماد الاكل والشرب وقد قال الاوزاعي
ان الكذب والغيبة يفطران وروى ان خمسا يفطرن الصائم منها الغيبة وا
لنميمة وحكى عن مالك كراهية الارتماس في الماء والحجة فيما ذهبوا اليه اجماع الطائفة
وطريقة الاحتياط واليقين ببراءة الذمة من الصوم ويمكن ان يكون الوجه
في المنع من الارتماس ان الماء يصل معه الى الجوف لا محالة من المخارق التي لا
يمكن ضبطها فجعل ما هو الغالب في حكم الواقع **مسئلة** ومما ظن انفردت به
الامامية من فقهاء الامصار كلهم وقد روي عن ابي هريرة وفاقهم فيه وحكى ايضا
ان الحسن بن صالح بن حي كان يستحب لمن اصبح جنبا في شهر رمضان ان
يقضي ذلك اليوم بعينه وكان يفرق بين صوم التطوع وبين صوم الفرض
في هذا الباب ايجابهم على من اجنب في ليل شهر رمضان وتعمد البقاء الى
الصباح من غير اغتسال القضاء والكفارة ومنهم من يوجب القضاء دون ا
لكفارة ولا خلاف بينهم في انه اذا غلبه النوم ولم يتعمد البقاء على الجنابة

الواقع

الى الصباح لا شيء عليه والدليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر ومما
يعارض المخالفون به ما يروونه عن ابي هريرة ان النبي صم قال من اصبح جنبا
في شهر رمضان فلا يصوم من يومه وليس لهم ان يحملوا هذا الخبر على
من اصبح مجامعا مخالطا لانه بخلاف لفظ الخبر وترك الظاهر ولو اراد ذلك
لقال عم من اصبح مجامعا والجماع اذا كان مفسدا للصوم فلا معنى لاضافته الى
الصباح لانه في النهار كله مفسد للصوم فلا لاضافته الى الصباح لانه في ا
لنهار كله مفسد للصوم وانما يليق بقوله عم من اصبح جنبا واستمر على حكم الجنابة
الواقعة قبل الصباح ولا يعارض هذا الخبر بما يروونه عن عايشة ان النبي صم
كان يصبح جنبا من غير احتلام ثم يصبح يومه ذلك وفي بعض الالفاظ وذلك
في شهر رمضان لانا نتاول هذا الخبر على ان المراد به ما وقع من غير اعتماد و
ليس لهم ان يقولوا ان حكم الجنابة لا ينافي الصوم بدلالة انه قد يحتلم نهارا
او يؤخر اغتساله ولا يفسد بذلك صومه وذلك لانا لو لم نوجب على المتعمد
الى الصباح الغسل لاجل المنافاة بين الجنابة والصوم بل لانه اعتمد لان يكون
في نهار الصوم وليس كذلك من احتلم نهارا واستمر على حاله لان كونه جنبا
في هذه الاحوال من غير اعتماد وذلك بقاؤه على الجنابة الواقعة عن الاحتلام
بالنهار وليس باكثر من حصول الجنابة في النهار والجنابة اذا وقعت بالا
ليل ويمكن ان من ازالتها واعتمد البقاء عليها الى النهار فقد اعتمد
لان يكون جنبا بالنهار واختلف الموضعان **مسئلة** ومما انفردت
به الامامية القول بايجاب القضاء والكفارة على من اعتمد انزال الماء الدافق

النية والجواب عن ذلك ان ما مضى يلحق في الحكم بما ياتي كما يقولون كلهم
فيمن نوى التطوع قبل الزوال فان فرقوا بين بعد الزوال وقبله بان
قبل الزوال مضى اقل العبادة وبعده مضى اكثرها والاصول لا تفرق بين
القليل والكثير في هذا الحكم لمن ادرك الامام بعد الركوع وقبله قليلا
اذا كانت العبادة قد مضى جزء منها وهو خال من هذه النية واثرت ا
لنية المستانفة حكما في الماضي فلا فرق بين القليل والكثير في هذا المعنى
لان القليل كالكثير في انه وقع خاليا والحقناه من طريق الحكم بالباقي لان تبعيض
الصوم غير ممكن واذا اثرت النية فيما صاحبته من الزمان وما ياتي بعده
فلا بد من الحكم بتاثيرها في الماضي لانه يوم واحد لا يلحقه تبعيض وقد جوز
من زوالهم ان يفتح الرجل الصلوة منفردا ثم ياتم به بعد ذلك
قوم فيكون جماعة ولم يفرقوا بين ان يمضي الاكثر او الاقل وجوز ا
لشافعي وابو حنيفة واكثر الفقهاء ان يفتتح الصلوة منفردا ثم ينقلها
الى الجماعة فيصير لها حكم الجماعة ولم يفرقوا بين مضي الاكثر او الاقل ولا
يلزم على ما قلناه ان يكون النية في اخر جزء من اليوم لان محل النية يجب
ان يكون بحيث يصح وقوع الصوم بعده بلا فصل وذلك غير متاتي [آت]
في اخر جزء ولا يعترض ما ذهبنا اليه روايتهم عن النبي ص قوله لا صيام
لمن لم يبيت الصيام من الليل لانه اولا خبر واحد وقد بينا ان اخبار
الاحاد لا يعمل بها في الشريعة ولانا نحمله على الفضل والكمال كما قال ع لا

صلوة لجار

الا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا صدقة وذو رحم محتاج وقد قيل انه محمول
على الصوم الذي ثبت في الذمة مثل قضاء شهر رمضان وصوم النذور
والكفارات **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به القول بان نية واحدة
في اول شهر رمضان تكفي الشهر كله ولا يجب تجديد النية لكل يوم
ومالك يوافق على هذا المذهب وان كان خالف باقي الفقهاء فيه والحجة في
ذلك اجماع الطائفة وايضا فان النية تؤثر في الشهر كله لان حرمته حرمة
واحدة كما اثرت في اليوم الواحد لما وقعت في ابتدائه **مسئلة**
ومما انفردت به الامامية القول بان في صوم يوم الشك فضل وانه يجب
بعد ان ينوي انه من شعبان وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لان ا
لشافعي يكره صيام يوم الشك الا ان يوافق عادة الصائم وابو حنيفة
يقول ان نوى التطوع لم يكره وان نواه عن رمضان كره الا انه لا يثبت
فيه الفضيلة التي تذهب اليها الامامية وقال احمد بن حنبل ان كان صحوا
كره وان كان السماء مغيمة يدل على ما ذهبنا اجماع الطائفة وطريقة [لم يكره والذي]
الاحتياط لانه ان كان من شهر رمضان اجزأ عندنا وان كان
من شعبان نفعه ثوابه ولم يضره ويعارضون بما يروونه عن امير المؤمنين ع
لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من رمضان وكل
خبر يروونه متضمنا للنهي عن صوم (صيام) يوم الشك يمكن حمله على النهي عن صوم
بنية الفرض واي فرق في كراهية صوم يوم الشك بين ان يجري به عادة

بغير جماع لان باقى الفقهاء يخالفون فى ذلك وقد روى عن مالك انه كان
يقول كل افطار معصية يوجب الكفارة وانزال الماء فى شهر رمضان
معصية بغير شبهة دليلنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة
مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من تمضمض لطهارة فوصل الماء
الى جوفه لا شئ عليه من قضاء وغيره وان فعل ذلك لغير طهارة من تبرد بالماء
او غيره فعليه القضاء خاصة لان هذا الترتيب والتفصيل لا يعرفه باقى الفقهاء
الا ان ابا حنيفة واصحابه يقولون ان كان ذاكرا للصوم فعليه القضاء وان
ناسيا فلا قضاء عليه وقال ابن ابى ليلى لا قضاء عليه وان كان ذاكرا للصوم
وروى عن عطاء عن ابن عباس انه قال اذا توضأ لصلوة مكتوبة فدخل
الماء حلقه فلا شئ عليه وان توضأ لصلوة تطوع فعليه القضاء وهذا اشبه
بعض الشبه بمذهبنا وقال الاوزاعى لا شئ عليه وللشافعى قولان احدهما انه
قال اذا تمضمض واستنشق ولم يبالغ فدخل الماء الى جوفه انه لا يفطر والقول
الآخر انه يفطر ولا يختلف قوله فى انه اذا وصل الى الجوف عن مبالغة فانه يفطر
وقال الحسن بن صالح بن حى ان توضأ للفريضة او لصلوة سنة فدخل
حلقه من الماء شئ فى الثلث فليس عليه قضاء ومن دخل يوم الثلث فعليه
القضاء وهذا نظير قول الامامية والحجة فى مذهبنا الاجماع المتكرر ويمكن ان يتعلق
فى ذلك بقوله ما جعل عليكم فى الدين من حرج ومن الحرج ان يامرنا بالمضمضة
والاستنشاق فى الصوم ويلزمنا القضاء اذا سبق الماء الى اجوافنا من غير
اعتماد ولا يلزم على ذلك التبرد بالمضمضة لان ذلك مكروه فى الصوم والا

والامتناع منه اولى فلا حرج فيه مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان
من تسحر ثم بان له انه اكل بعد طلوع الفجر على ضربين ان كان اكل ولم يتامل الفجر
راعيه فعليه قضاؤه وان كان رصده وراعاه فلم يره فلا قضاء عليه لان باقى الفقهاء
يخالفون فى هذا التفصيل فيوجب ابو حنيفة واصحابه والثورى والليث و
الشافعى القضاء على كل حال وقال مالك ان كان الصوم تطوعا مضى فيه ولا شئ
عليه وان كان واجبا فعليه قضاؤه وقال عطاء والحسن البصرى لا قضاء عليه وانما
كانت الامامية منفردة بهذه المسئلة لانهم اوجب القضاء من الفقهاء اوجبه بلا
تفصيل وكذلك من اسقطه والحجة فى مذهبنا اجماع الطائفة ويمكن ان يتعلق فيما يرويه
عن النبى صم من قوله رفع عن امتى الخطا والنسيان فاذا قيل ذلك محمول على رفع الاثم
قلنا هذا تخصيص بغير دليل فان الزمنا ان يسقط القضاء بهذا الخبر عمن لم
يرصد الفجر فرقا بين الامرين بان من رصد الفجر فقد تحرى فعليه جهده وامكانه و
ليس كذلك من لم يراعه مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به ولها فيه موافق متقدم
القول بان من صام شهر رمضان فى السفر يجب عليه الاعادة لان ابا حنيفة وا
صحابه يقولون ان الصوم فى السفر افضل من الافطار وقال مالك والثورى الصوم
فى السفر احب الى لمن قوى عليه وقال الشافعى هو مخير بين الصوم والافطار
والصوم افضل وروى عن ابن عمر ان الفطر افضل وروى عن ابى هريرة ان من صام
فى السفر لم يجزه وعليه ان يصوم فى الحضر هذا هو مذهب الامامية بعينه والحجة
لنا لقولنا الاجماع المتكرر ذكره قوله تع ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
فاوجب تع القضاء بنفس السفر ومن ادعى ضميرا فى الاية وهو لفظة فافطر فانك

للظاهر بغير دليل فان قيل يجب ان يقولوا مثل ذلك فى قوله فمن كان منكم مريضا او به اذى
من راسه ولا يقولوا الحلق قلنا هكذا يقتضى الظاهر ولو خلينا واياه لم نقدر سيا الكناس
بالاجماع ولا اجماع ولا دليل يقطع به فى الموضع الذى اختلفنا فيه ويعارضون بما يروونه
عن النبى صم من قوله الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر فان قيل معنى الخبر ان الصائم فى السفر
الذى لا يعتقد ان الفطر لا يجوز له كالمفطر فى الحضر الذى يعتقد ان الصوم واجب عليه
قلنا هذا تخصيص الظاهر بغير دليل والظاهر ان الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر
فى سائر الاحكام التى من جملتها لزوم القضاء على ان هذا تاويل منهم فاسد لا
ن احدا من المسلمين لا يسوى بين من صام فى السفر واعتقد ان الفطر لا يجوز له
وبين المفطر فى الحضر الذى يعتقد ان الصوم عليه واجب عليه لان الاعتقاد الاول
طريقة الاجتهاد عندهم وفيه بعض العذر لمعتقده والاعتقاد الثانى بخلاف
ذلك وربما كان كفرا وان استدلوا بما رواه السرخ انهم كانوا يسافرون مع النبى صم
فى رمضان فيصوم بعضهم ويفطر بعضهم لا يعيب هؤلاء على هؤلاء ولا هؤلاء
على هؤلاء وبما روى ان حمزة بن عمرو الاسلمى سال النبى صم عن الصوم فى السفر فقال
عم ان شئت فصم وان شئت فافطر قلنا لهم نحمل هذه الاخبار على صوم التطوع
فان التطوع بالصوم عندنا جائز ونحمله على صوم هولاء ... ويعارض هذه
الاخبار ما رووه عن النبى صم من قوله ليس من البر الصيام فى السفر مسئلة ومما
انفردت به الامامية بان المريض الذى ابيح له بالاجماع الفطر فى شهر رمضان من تكلف
الصوم لم يجزه ووجب عليه القضاء لان باقى الفقهاء يخالفون فى ذلك ولا يوجبون
عليه القضاء والحجة على هذه المسئلة هى الحجة فى المسئلة الاولى من الاجماع والاية

التى تلوناها وبينا الكلام فيها فلا معنى للاعادة مسئلة ومما انفردت الا
مامية به القول بان من بلغ فى الهرم الى حد يتعذر معه الصوم وجب عليه
الافطار بلا كفارة ولا فدية وان كان ممن ذكرنا حاله لو تكلف الصوم لتم له لكن بمشقة
شديدة يخشى المرض منها والضرر العظيم كان له ان يفطر ويكفر عن كل يوم بمد من
طعام وهذا التفصيل لا تعرفه باقى الفقهاء فان ابا حنيفة واصحابه قالوا
فى الشيخ الذى يطيق الصيام يفطر ويطعم كل يوم نصف صاع من حنطة وقال الثورى
يطعم ولم يذكر المبلغ وقال الشافعى يفطر ويطعم فى كل يوم مدا وقال مالك لا ارى عليه
اطعاما فان فعل فحسن وكذلك قال ربيعة والحجة فى مذهبنا اجماع الطائفة ومما
ان يستدل به على ان الشيخ الذى لا يطيق الصيام يجوز له الافطار من غير فدية قوله
تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها واذا لم يكن فى وسع الشيخ الصوم خرج عن الخطاب
ولا فدية عليه اذا افطر لان الفدية انما يكون عن تقصير فاذا لم يطق الشيخ الصوم
لكن بمشقة شديدة يخشى منها المرض يجوز له ان يفطر ويفدى قال الله تع وعلى
الذين يطيقونه فدية ومعنى الاية ان الفدية تلزم مع الافطار وكان الله
تع خير بين فى ابتداء الامر بهذه الاية للناس كلهم بين الصوم وبين الافطار و
الفدية ثم نسخ ذلك بقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه واجمعوا على تناول
هذه الاية لكل من عدى الشيخ الهرم ممن لا يشق عليه الصوم ولم يقم عليه دليل ان ا
لشيخ اذا خاف الضرر دخل فى هذه الاية فهو اذن تحت حكم الاية الاولى التى تناولته
لما تناولت غيره ونسخت عن غيره وبقيت فيه يجب ان تلزمه الفدية اذا افطر
لانه مطيق الصوم مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من نوى من الليل

صيام يوم بعينه قضاء عن شهر رمضان ثم تعمد الافطار فيه بغير عذر وكان افطاره
بعد الزوال وجب عليه كفارة وهي اطعام عشرة مساكين وصيام يوم بدله وان
لم يقدر على الاطعام اجزاه ان يصوم ثلثة ايام عن ذلك وان كان افطاره هذا
اليوم قبل الزوال كان عليه قضاء اليوم ولا كفارة عليه وباقي الفقهاء لا يعرفون
هذا التفصيل ولا يوجبون هيهنا كفارة بل قضاء يوم فقط والحجة لمذهبنا الا
جماع الذي يتكرر وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة **مسئلة** ومما انفرد الا
مامية به القول بان كفارة الافطار في شهر رمضان على سبيل التخيير عتق
رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وانها على التخيير لا
الترتيب وقد روي عن مالك التخيير بين هذه الثلث كما تقول الامامية
وعند ابي حنيفة واصحابه والشافعي انها مرتبة ككفارة الظهار والذي يدل على
صحة مذهب الامامية الاجماع المتكرر ويعارض المخالفون بما رواه ابن جريج عن
الزهري ورواه مالك عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن ابي هريرة ان
النبي صلعم امر من افطر في شهر رمضان ان يكفر بعتق رقبة او صيام شهرين او اطعام
ستين مسكينا وليس لاحد ان يحمل لفظة او في الخبر على الواو كما قال تع مائة الف
او يزيدون لان ذلك تجوز والكلام على ظاهره
دلالة ان يدعى
خلافا في الخبر ويكون تقدير الكلام او صيام شهرين ان تعذر عليه العتق لان
الظاهر لا يقتضي الحذف ونحن مع الظاهر وليس للمخالف ان يتعلق بما روي
عنه ع من قوله من افطر في شهر رمضان فعليه ما على المظاهر لان المعنى في ذلك التسوية
بينهما في جنس الكفارة لا في كيفيتها من ترتيب او تخيير ولا اشكال ان كفارة المظاهر

من جنس كفارة

٣٧

من جنس كفارة المفطر في شهر رمضان وانما الخلاف في كيفيتها من ترتيب او تخيير ولا تعلق
لهم ايضا بما يروونه عنه ع من قوله وقد جاءه رجل فقال افطرت في شهر رمضان
فقال ع اعتق رقبة وذلك ان من قال بالتخيير يذهب الى انه مامور بكل واحدة
من الكفارات فلم يكن مع عتق الرقبة الا ما هو واجب في هذه الحال ولم يقل له
عتق رقبة فانه لا يجزيك سواها كما لم يقل له انت مخير بينها وبين غيرها فظاهر
الخبر اذا لا حجة فيه علينا **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به ولها فيه موافق وسنبين
ذكره القول بان الصوم يقضى عن الميت كانا فرضنا رجلا مات وعليه ايام من شهر رمضان
ولم يقضها بغير عذر فيتصدق عنه لكل يوم بمد من طعام فان لم يكن له مال صام عنه
وليه فان كان له وليان فاكبرهما وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يرون انه يصام
عن الميت بل يتصدق عنه وحكي عن ابي ثور انه يصام عن الميت في قضاء رمضان
وفي النذر وهذه موافقة للامامية والحجة للامامية الاجماع المتكرر وقد
طعن على ما نقوله بقوله تع وان ليس للانسان الا ما سعى وان ذلك ينفي
ان يكون سعي لغيره وبما روي عن النبي صلعم من قوله اذا مات المؤمن انقطع
عمله الا من ثلث ولم يذكر ع الصوم عنه والجواب عن ذلك ان الاية انما تقتضي
ان لا يثاب الانسان الا بسعيه ونحن لا نقول ان الميت يثاب بصوم الحي وتحقيق
القول في هذا الموضع ان من مات وعليه صوم فقد جعل الله هذه الحال
سببا في وجوب صوم على وليه وسماه قضاء لان سببه التفريط المتقدم وا
لثواب على الحقيقة في هذا الفعل للفاعل دون الميت فان قيل فما معنى قولهم
صام عنه اذا كان لا يلحقه وهو ميت ثواب ولا حكم لاجل هذا الفعل قلنا معنى

ذلك انه صام وسبب صومه تفريط الميت المتقدم سببا في لزوم هذا الصوم
فاما الخبر الذي رووه فمحمول ايضا على هذا المعنى وان المؤمن ينقطع بعد موته
عمله فلا يلحقه ثواب ولا غيره والذي ذهبنا اليه يخالف ذلك ويعارض هذا الخبر بما
يروونه عن عائشة ان النبي صلعم قال من مات وعليه صيام صام عنه وليه
وفي خبر اخر ان امراة جاءت الى النبي صلعم فقالت له انه كان على امي صوم شهر ر
مضان فاقضيه عنها فقال ع فدين الله احق ان يقضى وبما رواه ابن عباس
رض عن النبي صلعم في صوم النذر انه امر وليه ان يصوم عنه **مسئلة** ومما
انفردت به الامامية القول بان الاعتكاف لا ينعقد الا في مسجد صلى فيه
امام عدل بالناس الجمعة وهو اربعة مساجد المسجد الحرام ومسجد المدينة
ومسجد الكوفة ومسجد البصرة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا
حنيفة واصحابه يقولون بجواز الاعتكاف في كل مسجد جماعة وبذلك قال
الثوري وفي احدى الروايتين عن مالك وروى ابن عبد الحكم عن مالك
انه لا يعتكف احد الا في مسجد الجامع او في رحاب المسجد التي تجوز الصلوة
فيها وذهب حذيفة الى ان الاعتكاف لا يصح الا في ثلثة مساجد المسجد
الحرام ومسجد الرسول صلعم ومسجد ابراهيم ع والحجة لنا مضافا الى الاجماع طريقة
الاحتياط وبراءة الذمة لانه لا خلاف في انه اذا وجب عليه نفس الاعتكاف فيجب ان
يتيقن براءة ذمته مما وجب عليه ولا يحصل له اليقين الا بان يعتكف في
المواضع التي عيناها شرعا ولا دليل على جواز ما عداها فان اعترض على
ما قلناه بقوله تع ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد لان هذا اللفظ عام

ولفظ المساجد

٣٨

ولفظ المساجد هيهنا عن الجنس لا عن الاستغراق ولا منافاة بينه وبين مذهبنا
ويجوز ان يكون وجه تخصيص هذه المساجد الاربعة لما ذكر من حرمتها وفضلها
وشرفها على غيرها **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان المعتكف اذا
جامع نهارا كان عليه كفارتان واذا جامع ليلا كفارة واحدة وان اكره زوجته
وهي معتكفة نهارا كان عليه اربع كفارات وان اكرهها وهي معتكفة ليلا كان
عليه كفارتان والكفارة هي التي تلزم المجامع نهارا في شهر رمضان وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك ولا يلزمون مفسد اعتكافه شيئا سوى القضاء وذهب
الزهري والحسن الى انه ان وطئ في الاعتكاف لزمته الكفارة وهذا القول يوا
فق من وجه قول الامامية الا انا ما نظن انهما كانا يذهبان الى ان الكفارة تلزم
في الوطي بالليل كما ذهبت الامامية اليه ولان المعتكف قد لزمه حكم اشتر
اعتكافه بلا خلاف واذا فعل ما ذكرناه برئت ذمته بيقين وبلا خلاف وليس
كذلك اذا قضى ولم يكفر **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان الاعتكاف
لا يكون اقل من ثلثة ايام ومن عداهم من الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة
والشافعي يجوزان ان يعتكف يوما واحدا وقال مالك لا اعتكاف اقل من عشرة
ايام دليلنا على ما ذهبنا اليه قبل الاجماع المتكرر وايضا فان مقادير الازمنة
للعبادات لا تعلم الا بالنص وطريقة العلم وما يقوله الامامية من الزمان
يستند الى ما هذه صفته وما يقوله مخالفها يستند الى طريقة الظن
والظن لا مجال له فيما جرى هذا المجرى فتعلق ابن مالك بان النبي صلعم
اعتكف في العشر الاواخر ليس بشيء لان اعتكافه ع عشرة ايام لا يدل على

انه لا يجزي اقل منها وتعلقهم بحديث يوم واحد واقل من ذلك وبقوله تعالى ولا تبا
شروهن وانتم عاكفون في المساجد وان الظاهر يتناول الزمان الطويل
والقصير غير صحيح فان الاعتكاف اسم شرعي ومن ذهب الى انه انتقل في الشرع
وانه اسم اللبث المقصود بالعبادة يجعل له شروطا شرعية تراعى في اجراء
الاسم عليه فلا بد من الرجوع الى الشرع اما في الاسم او في شروطه والله تعالى نهى
عن المباشرة مع الاعتكاف فمن اين لهم ان ما يكون في اقل من ثلثة ايام يتناوله
هذا الاسم وتحصل الشروط الشرعية فلا دلالة اذا في هذا الظاهر مسئلة
ومما ظن انفراد الامامية به القول بان المعتكف ليس له اذا خرج من المسجد ان
يستظل بسقف حتى يعود اليه والثوري يوافق الامامية في ذلك وحكى
عنه الطحاوي في كتاب الاختلاف ان المعتكف لا يدخل تحت سقف الا ان
يكون ممره فيه فان دخل فسد اعتكافه وباقي الفقهاء يجوزون الاستظلال
بالسقف والحجة للامامية الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط واليقين بان
العبادة ما فسدت ولا يقين الا باجتناب ما ذكرناه مسئلة ومما ظن انفراد
الامامية به القول بان للمعتكف ان يعود المريض ويشيع الجنازة وهو مذهب
الحسن بن حي وانما خالف فيه باقي الفقهاء وروي عن الثوري انه اجاز له عيادة
المريض والحجة للامامية الاجماع المتقدم لان من اجتنب التجارة صح اعتكافه
ولم يفسد بيقين وليس كذلك من اتجر كتاب الزكوة مسئلة ومما
ظن انفراد الامامية به القول بان الزكوة لا تجب الا في تسعة اصناف
الدنانير والدراهم والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم

ولا زكوة فيما

ولا زكوة فيما عدا ذلك وباقي الفقهاء يخالفونهم في ذلك وحكي عن ابن ابي ليلى
والثوري وابن حي انه ليس في شيء من الزروع زكوة الا الحنطة والشعير
والتمر والزبيب وهذه موافقة للامامية وابو حنيفة وزفر يوجبون الزكوة
العشر في جميع ما انبتت الارض الا الحطب والقصب والحشيش وابو يوسف
ومحمد يقولان لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية ولا شيء في الخضراوات وقال
مالك الحبوب كلها فيها الزكوة وفي الزيتون وقال الشافعي انما يجب فيما ييبس
ويقتات به ويدخر ماكولا ولا شيء في الزيتون والذي يدل على صحة مذهبنا
مضافا الى الاجماع ان الاصل براءة الذمة من الزكوات وانما يرجع الى الادلة
الشرعية في وجوب ما يجب منها ولا خلاف فيما اوجبت الامامية الزكوة فيه
وما عداه فلم يقم دليل قاطع على وجوب الزكوة فيه فهو باق على الاصل وايضا
قوله تعالى ولا يسألكم اموالكم والمعنى انه لا يوجب حقوقا في اموالكم لانه تعالى لا يسأ
لنا اموالنا الا على هذا الوجه وهذا الظاهر يمنع من وجوب حق في الاموال فما
اخرجناه منه فهو بالدليل القاطع وما عداه باق تحت الظاهر فان تعلقوا
بقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وانه عام في جميع الزروع وغيرها مما ذكر في
الاية والجواب عنه انا لا نسلم ان قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده يتناول
العشر او نصف العشر الماخوذ على سبيل الزكوة فمن ادعى تناوله لذلك فعليه
الدلالة وعند اصحابنا ان ذلك يتناول ما يعطى المسكين والفقير والمجتاز وقت
الحصاد من الحفنة والضغث فقد رووا ذلك عن ائمتهم عم فمنه ما روي عن ابي
جعفر عم في قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فقال ليس ذلك الزكوة الا ترى انه

تعالى قال ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين وهذه نكتة منه عم مليحة لان النهي عن السرف لا
يكون الا فيما ليس بمقدر والزكوة مقدرة وروي عن ابي عبد الله عم انه قيل له
يا ابن رسول الله ما حقه قال تناول منه المسكين والسائل والاحاديث بذلك
كثيرة ويكفي في احتمال اللفظ فان كان يقوي هذا التاويل ان الاية تقتضي ان يكون
العطاء وقت الحصاد والعشر المفروض في الزكوة لا يكون في تلك الحال لان العشر مكيل
لا يؤخذ الا من كيل وفي وقت الحصاد لا يكون مكيلا ولا يمكن كيله وانما يكال بعد جفا
فه وتذريته وتصفيته فتعليق العطاء بتلك الحال لا يليق الا بما ذكرناه ويقوي ايضا
هذا التاويل ما روي عن النبي صم انه نهى عن الحصاد والجذاذ بالليل فالجذاذ هو
صرام النخل وانما نهى عنه عم عن ذلك لما فيه من حرمان المساكين ما ينتفعون به من ذلك
وما يقوله قوم في هذه الاية من انها مجملة فلا دليل لهم فيها ليس بصحيح لان الاجمال
هو في مقدار الواجب لا الموجب فيه فان قيل فما سماه الله تعالى حقا وذلك لا
يليق الا بالواجب قلنا قد يطلق اسم الحق على الواجب والمندوب اليه وقد روي
جابر ان رجلا قال يا رسول الله صم هل علي حق في ابلي سوى الزكوة فقال عم نعم
تحمل عليها وتسقي من لبنها فان قالوا ظاهر قوله تعالى واتوا حقه يقتضي الوجوب وما
ذكرتموه ليس بواجب قلنا اذا سلمنا ان ظاهر الامر في الشرع يقتضي الوجوب كان
لنا طريقان من الكلام احدهما ان نقول ان ترك ظاهر من الكلام يسلم ظاهر اخر لم نترك
ذلك الظاهر يسلم هذا وانتم اذا حملتم الامر على الوجوب ههنا تركتم تعليق العطاء
بوقت الحصاد ونحن اذا حملنا الامر في الاية على الندب يسلم لنا ظاهر تعلق الـ
عطاء وقت الحصاد وليس احد الامرين الا كصاحبه وانتم المستدلون بالاية فخرجت

من ان يكون

من ان يكون دليلا لكم والطريق الاخر انا لو قلنا بوجوب هذا العطاء في وقت الحصاد
وان لم يكن مقدرا بل موكولا الى اختيار المعطي لم نقل بعيدا من الصواب فان تعلقوا
بقوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض فان المراد بالنفقة
ههنا الصدقة بدلالة قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها
في سبيل الله يعني لا يخرجون زكاتها والجواب عن ذلك ان اسم النفقة لا يجري
على الزكوة الا مجازا ولا يعقل من اطلاق لفظة الانفاق الا ما كان في المباحات وما جرى
مجراها ثم لو سلمنا ظاهر العموم لجاز تخصيصه ببعض الادلة التي ذكرناها فان قيل
كيف تدعون الاجماع للامامية وابن الجنيد يخالف في ذلك ويذهب الى ان الزكوة
واجبة في جميع الحبوب التي تخرجها الارض وان زادت على التسعة الاصناف
التي ذكرتموها وروي في ذلك اخبارا كثيرة عن ائمتهم عم وذكر ان يونس كان
يذهب الى ذلك قلنا لا اعتبار بشذوذ ابن الجنيد ولا يونس وان كان يوافقه
والظاهر من مذهب الامامية ما حكيناه وقد تقدم اجماع الامامية وتاخر عن ابن الجنيد
ويونس والاخبار التي تعلق ابن الجنيد بها الواردة من طريق الشيعة الامامية
معارضة باظهر واكثر واقوى منها من رواياتهم المعروفة المشهورة ويمكن حملها بعد
ذلك على انها خرجت مخرج التقية فان الاكثر من مخالفي الامامية يذهبون الى ان الزكوة
واجبة في الاصناف كلها وانما يوافق الامامية منهم الشاذ النادر ومما يقوي مذهبنا
في هذه المسئلة ان الذرة والعدس وكثيرا من الحبوب الخارجة عن الحنطة والشعير
كانت معروفة بالمدينة واكنافها وما نقل احد من اهل السير عن احد ممن بعثه النبي صم

لاخذ الصدقة انه اخذ في جملة ما اخذ عدسا او لا او ذرة كما رووا وعينوا الحنطة وا
لشعير والتمر فدل ذلك على انه خارج عن اصناف ما يوخذ منه الزكوة مسئلة ومما
ظن انفراد الامامية به نفي الزكوة عن عوض التجارة وقد وافقهم في ذلك داود بن
علي وهو قول ابن عباس رض ما يرويه عنه عن ابي حنيفة واصحابه يوجبون في
عوض التجارة الزكوة اذا بلغت قيمتها النصاب وهو قول الثوري والاوزاعي
وابن حي والشافعي وقال مالك ان كان انما يبيع بالعوض فلا زكوة حتى يقتضي
مالا وان كان يبيع بالبيع والعوض فانه يزكي وقال الليث اذا ابتاع متاعا
للتجارة فبقي عنده احوالا فليس عليه الا زكوة واحدة دليلنا على صحة المسئلة
كل شيء دللنا على ان الزكوة لا تجب فيما عدا الاصناف التسع التي عيناها
وعروض التجارة خارجة عن تلك الاصناف فالطريقة تتناولها ويمكن ان يعا
رضوا بما رووه عن النبي صلعم قوله ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة وعموم
هذا القول يقتضي نفي الصدقة عن ما هو معروض للتجارة وعن ما ليس بمعروض
لها لانه عم يفصل بينهما واذا ثبت نفي الصدقة عن العبد والفرس وان كانا للتجا
رة ثبت فيما عداهما من العروض لان احدا لم يفصل بين الامرين وايضا فان
اصول الشريعة يقتضي ان الزكوات انما تجب في الاعيان لا الاثمان وعروض التجا
رة عندهم تجب في اثمانها لا اعيانها وذلك مخالف لاصول الشرع فان تعلقوا
بقوله تع خذ من اموالهم صدقة وان عموم الاية لعقول يتناول عروض التجارة
والجواب عن ذلك ان اكثر ما في هذه الاية ان يكون لفظها عموما والعموم معروض

التخصيص ونحن نخص هذا العموم ببعض ما تقدم من دلتنا على ان مخالفينا
لا بد لهم من ترك الظاهر في عروض التجارة لانهم يعتبرون في تناول هذا اللفظ
لعروض التجارة ان تبلغ قيمتها نصاب الزكوة وهذا ترك الظاهر وخروج عنه
ولا فرق بينهم فيه وبيننا اذا حملنا اللفظ في الاية على الاصناف التي اجمعنا
على وجوب الزكوة فيها واذا اقتنع ذلك مقامهم وهم المستدلون بالاية
بطل استدلالهم وبمثل هذا الكلام يبطل تعلقهم بقوله تع وفي اموالهم حق
للسائل والمحروم ويمكن في هذه الاية ان يقال انها خرجت مخرج المدح لهم
بما فعلوه على سبيل ايجاب الحق في اموالهم لانه تع كانوا قليلا ما يهجعون وبالا
سحار هم وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم فاخرج الكلام كله مخرج المدح
لهم بما فعلوه وليس في ايجاب الله تع في اموالهم حقا معلوما مدح لهم و لا
ما يوجب الثنا عليهم فعلم ان المعنى ويعطون من اموالهم حقا معلوما
للسائل والمحروم وما يفعلونه من ذلك ليس بلازم ان يكون واجبا بل قد
يكون نفلا ومتطوعا فقد يمدح الفاعل على ما يتطوع به كما يمدح على
فعل ما يجب عليه ولا تعلق لهم بقوله تع واتوا الزكوة لان اسم الزكوة اسم
شرعي ونحن لا نسلم ان في عروض التجارة زكوة فليسنا ولها الاسم فعلى من ادعى
ذلك ان يدل عليه ولا تعلق لهم بما روي عنه صم من قوله حصنوا اموالكم
بالصدقة وان لفظة الاموال من تدخل تحتها عروض التجارة وذلك انه
ليس في الظاهر انا نخص كل مال بصدقة منه وليس يمتنع ان نخص اموال
التجارة وما لا تجب فيه الزكوة بالصدقة مما لا تجب فيه الزكاة مسئلة ومما

[margin:] لانهم من الليل

انفردت به الامامية نفي الزكوة عن الذهب والفضة على اختلاف احوالها
الا ان يكون درهما او دينارا مضروبا منقوشا وباقي الفقهاء يخالفون
في ذلك ويوجبون الزكوة في جميع الاموال الا الشافعي فانه لا يوجب الزكوة
في الحلي المباح على اظهر قوليه دليلنا على ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة ما
قدمنا ذكره ايضا من ان الاصل براة الذمة ولم يقم دليل قاطع على ان ما عدا ال
دراهم والدنانير من المصوغات وغيرها تجب فيه الزكوة ونحن على حكم الا
صل فان تعلقوا بالاخبار التي وردت في ايجاب الزكوة على الذهب والفضة
على الاطلاق وفي غير ذلك فهذه اخبار احاد تعارضها الاخبار الواردة بانه لا زكوة
الا في الدراهم والدنانير على انا نحمل تلك الاخبار على ان المراد بها الدراهم وا
لدنانير لا نعام فضة وذهب مسئلة ومما انفردت به الامامية القول
بان الابل اذا بلغت خمسا وعشرين ففيها خمس شياه لان باقي الفقهاء يخا
لفون في ذلك ويوجبون في خمس وعشرين ابنة مخاض دليلنا الاجماع
المتقدم فان قيل قد خالف ابو علي بن الجنيد في ذلك ويوجبون في خمس
وعشرين ابنة مخاض قال ان في خمس وعشرين ابنة مخاض فان لم يكن في الابل فا
بن لبون فان لم يكن فخمس شياه فان زادت على خمس وعشرين واحدة ففيها
ابنة مخاض قلنا اجماع الامامية قد تقدم ابن الجنيد وتاخر عنه وانما عول
ابن الجنيد في هذا المذهب على بعض الاخبار المروية عن ائمتنا ع ومثل هذه
الاخبار لا يعول عليها ويمكن ان يحمل ذكر بنت المخاض وابن اللبون في خمس وعشرين
على ان ذلك على سبيل القيمة لا هو الواجب خمس شياه وعندنا ان القيمة يجوز
اخذها في الصدقات مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به وقد وافقها

غيرها من الفقهاء قولهم ان الابل اذا بلغت مائة وعشرين ثم زادت فلا شيء في
زيادتها حتى تبلغ مائة وثلاثين فاذا بلغتها ففيها حقة واحدة وا
بنتا لبون وانه لا شيء في الزيادة ما بين العشرين والثلاثين وهذا مذهب
مالك بعينه والشافعي يذهب الى انها اذا زادت واحدة على مائة وعشرين
كان فيها ثلاث بنات لبون وعند ابي حنيفة واصحابه فيما زاد على مائة وعشرين
انه يستقبل الفريضة ويخرج من كل خمسة زائدة على العشرين شاة فاذا بلغت
الزيادة خمسا وعشرين اخرج منها ابنة مخاض والذي يدل على صحة مذهبنا
بعد الاجماع المتردد ان الاصل هو براة الذمة من الزكوة وقد اتفقنا على ما
يخرج من الابل اذا كانت مائة وعشرين واختلفت الامة فيما زاد على العشرين
فيما بينها وبين الثلاثين ولم يقم دليل قاطع على وجوب شيء ما بين هذين
العشرين الى ان تبلغ الزيادة ثلاثين فيجب فيها حقة وابنتا لبون عندنا وعند
عند الشافعي ومالك وعند ابي حنيفة يجب حقتان وشاتان وقد
اجمعنا على وجوب الزكوة في مائة وثلاثين ولم يجمع على وجوب شيء في ا
لزيادة فيما بين العشرين والثلاثين ولم يقم دليل قاطع فيجب ان يكون على
الاصل فاذا ذكرت الاخبار المتضمنة ان الفريضة اذا زادت على العشرين
ومائة تعاد الفريضة الى الفريضة في كل خمسة شاة او الخبر المتضمن انها اذا بلغت
مائة واحدى وعشرين ففيها ثلاث بنات لبون لبون وما جرى مجرى ذلك
ان هذه كلها اخبار لا توجب علما ولا تقتضي قطعا ويعارضها ما رووه
من طرقهم ووجد في كتبهم انه وجد في كتاب رسول الله صم ان الابل اذا بلغت

زادت على عشرين ومائة فليس فيما زاد شيء دون ثلثين ومائة فاذا بلغتها ففيها ابنة لبون وحقة واما ما يعارض ما روده من روايات اصحابنا عن ائمتنا عم فاكثر من ان يحصى وانما عارضناهم بما يعرفونه ويألفونه مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الزكوة لا تجزي الا اذا انصرفت الى الامامي ولا تسقط عن الذمة بدفعها الى المخالف والحجة في ذلك مضافا الى الاجماع ان الدليل قد دل على ان خلاف الامامية في اصولهم كفر وجار مجرى الردة ولا خلاف بين المسلمين ان المرتد لا تخرج اليه الزكوة مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الزكوة لا تخرج الى الفاسق لفسقه وان كانوا معتقدي الحق واجاز باقي الفقهاء ان تخرج الى الفساق واصحاب الكبائر دليلنا على صحة مذهبنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط واليقين ببراءة الذمة ايضا لان اخراجها الى الفاسق فلا يقين ببراءة الذمة ويمكن ان يستدل على ذلك بكل ظاهر من قرآن او سنة مقطوع عليها يقتضي النهي عن معونة الفساق والعصاة وتقويتهم وذلك كثير مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بانه لا يعطى الفقير الواحد من الزكوة المفروضة اقل من خمسة دراهم وروي ان الاقل درهم واحد وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويجيزون اعطاء القليل والكثير من غير تحديد دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة اليقين مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من فر بدراهم او دنانير من الزكوة او ابدلهما في الحول هربا بغير هرب من وجوب الزكوة فان الزكوة تجب عليه اذا كان قصد بما فعله الهرب منها وان كان لغرض

اخر سوى

اخر سوى الفرار من الزكوة فلا زكوة عليه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يوجبون على من ذكرناه الزكاة وان كان قصد الهرب منها وروي عن مالك وبعض التابعين ان عليه الزكاة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة فان قيل قد ذكر ابو علي ابن الجنيد ان الزكاة لا تلزم الفار منها ببعض ما ذكرناه قلنا الاجماع قد تقدم ابن الجنيد وتأخر عنه وانما عول ابن الجنيد على اخبار رويت عن ائمتنا عم تتضمن انه لا زكاة عليه ان فر بماله وبازاء تلك الاخبار ما هو اظهر منها واقوى واولى واوضح طرقا تتضمن ان الزكاة تلزمه ويمكن حمل ما تضمن من الاخبار انها لا تلزمه على التقية فان ذلك مذهب جميع المخالفين ولا تأويل للاخبار التي وردت بان الزكاة تلزمه اذا فر منها الا ايجاب الزكاة فالعمل بهذه الاخبار اولى مسئلة ومما ظن انفراد الامامية القول بان السخال والفصال والعجاجيل لا تضم الى امهاتها في الزكاة وان بلغ عدد الامهات النصاب وسواء كانت هذه السخال متولدة عن هذه الامهات التي في ملك صاحبها او كانت مستفادة من جهة اخرى لان النخعي والحسن البصري يذهبان الى مثل ما يذهب اليه الامامية ولا يجعلان حول الكبار حولا للصغار وابو حنيفة واصحابه يضمون المستفاد الى الاصل على كل حال ويزكونه بحول الاصل ما تولد منه خاصة بعد ان يبلغ الاصل النصاب والحجة لمذهبنا الاجماع المتردد وايضا فان الاصل براءة الذمة من الحقوق ولم يثبت بيقين وعلم قاطع ان في السخال زكوة مع الامهات وانما تضم اليها في الحول ويمكن ان يعارض المخالف بما يروونه

عن النبي صم من قوله لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وظاهر هذا الخبر يوجب ان المستفاد لا يضم الى الاصل ويجعل اصول الحول حولا له بل لا بد من المستفاد اذا كان من الجنس الذي يجب فيه الزكاة ان يستأنف له حولا على استقبال حصوله في الملك وليس لهم ان يحتجوا بما روي عن النبي صم من قوله ويعد صغيرها وكبيرها ولم يفرق بين احوالها وذلك ان المراد بهذا الخبر انه يعد الصغير والكبير اذا حال عليها الحول لانه لا خلاف في ان الحول معتبر ومعنى الصغير والكبير هاهنا ليس المراد به ما ينقص في سنه عن الحول لحد الذي يجب فيه الزكاة وانما المراد الصغير والكبير مما بلغ من الزكاة ويجوز ان يراد ايضا بالصغير والكبير هاهنا العالي المنزلة والمنخفض المنزلة والكريم وغير الكريم فقد يكون في المواشي الكرايم وغير الكرايم مسئلة ومما يظن انفراد الامامية به القول بانه يجوز ان يأخذ الهاشمي من زكوة الهاشمي وانما تحرم على بني هاشم زكوة من عداهم من الناس وقد وافقهم في ذلك ابو يوسف صاحب ابي حنيفة فيما رواه ابن سماعة وحكى عنه ان الزكاة من بني هاشم تحل لبني هاشم ولا تحل لهم ذلك من غيرهم والحجة فيما ذهبنا اليه اجماع الطائفة ويمكن ان يقوى ذلك بان الصدقة انما حرمت عليهم تنزيها وتعظيما وفي الاخبار الواردة بتحريم الصدقة عليهم يقتضي التنزيه والصيانة عما فيه مذلة وغضاضة وهذا المعنى مفقود في بعضهم مع بعض مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الصدقة انما تحرم على بني هاشم اذا تمكنوا من الخمس الذي جعل لهم عوضا عن الصدقة فاذا حرموه حلت لهم الصدقة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا على صحة ما

ذهبنا اليه

ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ويقوى هذا المذهب بظاهر الاخبار بان الله تع حرم الصدقة على بني هاشم وعوضهم الخمس منها فاذا اسقط ما عوضوا به لم تحرم عليهم الصدقة مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به اجازتهم ان يشتري من مال الزكاة المملوك فيعتق ويقولون انه متى استفاد المعتق مالا ثم مات فماله لاهل الزكاة لانه اشتري من مالهم وقد روي عن مالك واحمد ابن حنبل مثل قولنا الذي حكيناه وروي عن ابن عباس رض انه قال اعتق من زكاتك واما باقي الفقهاء من ابي حنيفة والشافعي وغيرهم فعندهم انه لا يجوز العتق من الزكاة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وقوله تع انما الصدقات للفقراء والمساكين الى قوله وفي الرقاب وهذا نص صريح في جواز عتق الرقبة من الزكاة فان قيل فان المراد بقوله تع وفي الرقاب المكاتبون فان الفقهاء كلهم يجوزون ان يعطى المكاتب من مال الزكاة الا ما لكا فانما يحمل على المكاتب وعلى من يبتاع فيعتق لانه لا تنافي بين الامرين وظاهر القول يقتضي الكل مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الزكاة يجوز ان يكفن منها الموتى ويقضى بها الدين عن الميت وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك كله والحجة لاصحابنا مضافا الى اجماعهم قوله تع في اية وجوه الصدقات في سبيل الله وابن السبيل ومعنى سبيل الله الطريق الى ثوابه والوصلة الى القرب اليه ولما كان ما ذكرناه مقربا الى الله تع وموصلا الى الثواب جاز صرفه فيه فاذا قيل ان المراد بقوله تع وفي سبيل الله ما ينفق في جهاد العدو قلنا كل هذا ما يوصف بانه سبيل الله تع وارادة بعضه لا تمنع من ارادة بعض اخر

وقد روى مخالفونا عن ابن عمر ان رجلاً اوصى بماله في سبيل الله فقال ابن عمر ان
الحج من سبيل الله فاجعلوه فيه وروى عن النبي صلى الله عليه وآله ان الحج والعمرة من سبيل الله تعالى
وقال محمد بن الحسن في السنن الكبير في رجل اوصى بماله في سبيل الله تعالى انه يجوز
ان يجعل في الحاج المنقطع به وكل هذا يبين ان الاسم لا يختص بجهاد العدو
مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الخمس واجب في جميع المغانم و
المكاسب ومما استخرج من المعادن والغوص والكنوز ومما فضل من ارباح التجارات
والزراعات والصناعات بعد المؤنة والكفاية في طول السنة على اقتصاد و
جهة قسمته هو ان يقسم هذا الخمس على ستة اسهم ثلثة منها للامام
القائم مقام الرسول صلى الله عليه وآله وهي سهم الله تعالى وسهم رسوله صلى الله عليه وآله وسهم ذي القربى و
فيهم من لا يخص الامام بسهم ذي القربى ويجعله لجميع قرابة الرسول عليه السلام من بني هاشم
فاما الثلاثة الاسهم الباقية فهي ليتامى آل محمد عليهم السلام ومساكينهم وابناء سبيلهم
ولا يتعداهم الى غيرهم ممن استحق هذه الاوصاف ويقولون اذا غنم المسلمون
شيئاً من دار الكفر بالسيف قسم الغنيمة الامام على خمسة اسهم فجعل اربعة
منها بين من قاتل على ذلك وجعل السهم الخامس على ستة اسهم ثلاثة منها
له عليه السلام وثلاثة للاصناف الثلاثة من اهله من ايتامهم ومساكينهم وابناء سبيلهم
وخالف سائر الفقهاء في ذلك وقالوا اقوالاً خارجة عنه والحجة فيه الاجماع
المتكرر فان قيل هذا المذهب يخالف ظاهر الكتاب لان الله تعالى قال واعلموا
انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى وعموم الكلام
يقتضي ان لا يكون ذو القربى واحداً وعموم قوله تعالى واليتامى والمساكين

وابناء السبيل

٤٥

وابناء السبيل يقتضي تناوله لكل من كان بهذه الصفات ولا يختص ببني هاشم
قلنا ليس يمتنع تخصيص هذه الظواهر لان ذا القربى عام وقد خصصوه بقربى
النبي صلى الله عليه وآله دون غيره ولفظ اليتامى والمساكين وابن السبيل عام في المشرك وا
لذمي والغني والفقير وقد خصته الجماعة ببعض من له هذه الصفة على ان
من ذهب من اصحابنا الى ان ذا القربى هو الامام القائم مقام الرسول عليه السلام
خاصة وسمي بذلك لقربه منه نسباً وتخصيصاً للظاهر معه لان قوله تعالى
ولذي القربى لفظ واحد ولو اراد تعالى الجميع لقال ولذوي القربى فمن ذلك عليه السلام
الجماعة فهو يخالف للظاهر فان قيل من حمل ذا القربى في الآية على جميع ذوي
القرابات من بني هاشم يلزمه ان يكون ما عطف على ذلك من اليتامى وا
لمساكين منهم غير الاقارب لان الشيء لا يعطف على نفسه قلنا يعطف
على صفة اخرى والموصوف معاً واحد وقال الشاعر الى الملك القرم وا
بن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم والصفات كلها لموصوف وكلام العرب
مملوء من نظائر ذلك مسئلة ومما انفردت به الامامية ان الصاع تسعة
ارطال بالعراقي وخالف سائر الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة ومحمد ابن
ابي ليلى والثوري وابن حي الصاع ثمانية ارطال بالعراقي وقال ابو يوسف
والشافعي الصاع خمسة ارطال والثلث وقال ~~سبعة والدليل على صحته~~ ثلث و
قال شريك بن عبد الله الصاع اقل من ثمانية ارطال واكثر من سبعة والد
ليل على صحة مذهبنا بعد اجماع الطائفة ان من اخرج تسعة ارطال فلا خلاف
في برائة ذمته وليس كذلك من اخرج دون ذلك واذا وجب حق في الذمة

لانهم يقولون جائني زيد العاقل الظريف الشجاع والموصوف واحد صح

بيقين فيجب سقوطه عنها بيقين ولا يقين الا فيما ذهبنا اليه مسئلة ومما
انفردت به الامامية القول بانه لا يجوز ان يعطى الفقير الواحد اقل من صاع
وان جاز ان يعطى اكثر من ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة
فيه بعد الاجماع المتردد طلب اليقين ببرائة الذمة وحصول الاجر وليس ذلك
الا فيما نذهب اليه دون غيره وايضاً فكلام من قال الصاع تسعة ارطال يذهب الى
ما ذكرناه والتفرقة بين المسئلتين خلاف الاجماع مسئلة ومما انفردت به الا
مامية القول بان من اضاف غيره طول شهر رمضان يجب عليه اخراج الفطرة
عنه والحجة فيه الاجماع المتردد وليس لهم ان يقولوا الضيف لا يجب عليه نفقته فلا
يجب فطرته لانا لسنا نراعي في وجوب الفطرة وجوب النفقة بل نراعي من يعول
سواء كان ذلك وجوباً او تطوعاً مسئلة ومما انفردت به الامامية القول
بان الفطرة لا يجوز ان تعطى المخالف لها ولا الفاسق وان كان موافقاً
وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقد تقدم الكلام على نظير هذه المسئلة
في باب الزكاة فلا معنى لاعادته كتاب الحج مسئلة ومما
انفردت به الامامية القول بوجوب الوقوف بالمشعر الحرام وانه ركن
من اركان الحج جار مجرى الوقوف بعرفة في الوجوب وخالف باقي الفقهاء
في ذلك ولم يوجبه احد منهم دليلنا بعد الاجماع المتردد قوله تعالى فاذا افضتم
من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام والامر على الوجوب ولا يجوز ان
يكون يوجب ذكر الله تعالى فيه الا وقد اوجب الكون فيه ولان كل من اوجب
الذكر فيه اوجب الوقوف فان قالوا نحمل ذلك على الندب قلنا هو خلاف

الظاهر و

٤٦

الظاهر ويحتاج الى دلالة وايضاً فان من وقف بالمشعر ادى سائر اركان الحج ذمته بلا
خلاف وليس كذلك اذا لم يقف به فان قيل هذه الآية تدل على وجوب الذكر
وانتم لا توجبونه وانما توجبون الوقوف مثل عرفة قلنا لا يمتنع ان يقول وجوب
الذكر بظاهر هذه الآية وبعد فان الامر يقتضي وجوب الكون في المكان المخصوص
والذكر جميعاً واذا دل الدليل على ان الذكر مستحب غير واجب اخرجناه
من الظاهر وبقي الآخر يتناوله الظاهر وتقدير الكلام فاذا افضتم من عرفات فكونوا
بالمشعر الحرام واذكروا الله تعالى فيه فان قيل الكون في المكان يتبع الذكر في الو
جوب او الاستحباب لانه انما يراد لاجله فاذا ثبت ان الذكر مستحب فكذلك
الكون قلنا لا نسلم ان الكون في ذلك المكان تابع للذكر لان الكون عبادة
منفردة عن الذكر والذكر عبادة اخرى واحدهما لا يتبع الآخر كما لا يتبع الذ
كر لله تعالى في عرفات الكون في ذلك المكان والوقوف به لان الذكر مستحب
والوقوف بعرفات واجب بلا خلاف على ان الذكر ان لم يكن واجباً فشكر
الله تعالى على نعمه واجب على كل حال وقد امر الله جل وعز بان تشكره عند المشعر
فيجب ان يكون الكون بالمشعر واجباً لان الفعل اذا امرنا بايقاعه في مكان
واجب فان قيل ما انكرتم ان يكون المشعر ليس بمحل للشكر وان كان محلاً
للذكر وان تعلق الشكر على الذكر يقتضي تساوي حكمه في المحل وغيره و
جرى ذلك مجرى قول القائل اضرب زيداً في الدار وقيده فان الدار
محل للفعلين معاً مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من فاته
الوقوف بعرفة وادرك الوقوف بالمشعر الحرام يوم النحر فقد ادرك الحج

فيشكره

وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد الاجماع المتقدم انا قد دللنا على
وجوب الوقوف بالمشعر الحرام وكل من قال من الامة لها بوجوب ذلك قال
ان الوقوف به اذا فات الوقوف بعرفة يتم معه الحج والتفرقة بين المسئلتين
خلاف اجماع المسلمين مسئلة ومما انفردت به الامامية القول
بان الاحرام قبل الميقات لا ينعقد وقد شاركها في كراهية ذلك
مالك والشافعي الا انهما لا يذهبان الى نفي انعقاده وذهب ابو حنيفة وا
صحابه والشعبي وابن حي الى ان افضل الاحرام ان تحرم من دويرة اهلك د
ليلنا بعد الاجماع الذي يعتمد ان معنى ميقات في الشريعة هو الذي
تعين فلا يجوز التقدم عليه مثل مواقيت الصلوة فتجويز التقدم على الميقات
يبطل معنى هذا الاسم وايضا فلا خلاف في انه اذا احرم من الميقات ا
نعقد حجه وليس كذلك اذا احرم قبله وينبغي ان يكون من انعقاد احرامه على
يقين فان عارض المخالف بما يروونه عن امير المؤمنين ع وعبد الله ابن مسعود
رض في قوله تع واتموا الحج والعمرة لله ان اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة ا
هلك فالجواب ان هذا خبر واحد وقد بينا ان اخبار الاحاد لا توجب
علماً ثم ذلك محمول على من منزله دون الميقات فعندنا ان من كان
كذلك فميقاته منزله فان اعترضوا بما يروونه عن ام سلمة رض ان النبي
صلعم قال من احرم من بيت المقدس غفر الله له ذنبه وفي اخرى من اهل بعمرة او
حجة من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام وجبت له الجنة فالجواب عنه
ما تقدم انه خبر واحد ثم يحمل على ان من عزم على ذلك ونواه وقصده من ا

المسجد الا

العقد
حسا
على الحج
ان

من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفر الله له وقد يسمى القاصد الى الامر بالاسم
لفاعل له والداخل فيه وهذا اكثر في اللسان العربي من ان يحصى مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان من احرم بالحج في غير اشهر الحج وهي شوال
وذو القعدة وعشر من ذي الحجة لم ينعقد احرامه والشافعي يوافق ا
لامامية في ان احرامه بالحج لا ينعقد لكنه يذهب الى انه تنعقد له عمرة
وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك والثوري وابو حنيفة انه اذا احرم بالحج
قبل اشهر الحج انعقد احرامه ولزمه وقد روي عن ابي حنيفة مع ذلك
كراهيته الحجة لنا اجماع الطائفة وايضا قوله تع الحج اشهر معلومات ومعنى
ذلك وقت الحج اشهر معلومات لان الحج نفسه لا يكون اشهراً والتوقيت
في الشريعة يدل على اختصاص الموقت بذلك الوقت وانه لا يجزي في
غيره وايضا فقد ثبت ان احرم في اشهر الحج انعقد احرامه بالحج بلا خلاف
وليس ذلك من احرم قبل ذلك فالواجب ايقاع الاحرام في الزمان
الذي يحصل العلم بانعقاده فيه فان تعلق المخالف بقوله تع يسئلونك
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وظاهر ذلك يقتضي ان الشهور كلها
متساوية في جواز الاحرام فيها والجواب ان هذه الآية عامة على تخصيص
بقوله تع الحج اشهر معلومات ونحمل لفظة الاهلة على اشهر الحج خاصة
على ان ابا حنيفة لا يمكنه التعلق بهذه الآية لان الله تع قال مواقيت
للناس والحج والاحرام عنده ليس من الحج وبعد فتوقيت العبادة يقتضي
جواز فعلها بغير كراهية وعند ابي حنيفة واصحابه انه مكروه وتقديم الا
حرام

حرام على اشهر الحج وقد اجاب بعض الشافعية على التعلق بهذه الآية بان
قال قوله تع يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج اي لمنافعهم
وتجاراتهم ثم قال والحج فاقتضى ان يكون بعضها لهذا وبعضها لهذا و
هكذا نقول ويجري ذلك مجرى قوله هذا المال لزيد وعمرو وان الظاهر
يقتضي اشتراكهما فيه وهذا ليس بصحيح لان الظاهر من قوله تع للناس والحج يقتضي
ان يكون جميع الاهلة على العموم لكل واحد من الامرين وليس كذلك قولهم
المال لزيد وعمرو لانه لا يجوز ان يكون جميع المال لكل واحد منهما فوجب
الاشتراك لهذه العلة وليس كذلك قولهم المال لزيد وعمرو لانه لا يجوز
ان يكون جميع المال لكل واحد منهم وجرت الآية مجرى ان تقول هذا الشهر
اجل لدين فلان ودين فلان في انه يقتضي كون الشهر كله اجلا للدين
جميعاً ولا ينقسم كما ينقسم المال مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بان التمتع بالعمرة الى الحج هو فرض الله تع على كل حال من نأى
عن المسجد الحرام لا يجزيه مع التمكن سواه وصفته ان يحرم من الميقات بالعمرة
فاذا وصل الى مكة طاف بالبيت سبعاً وسعى بين الصفا
والمروة سبعاً ثم احل من كل شيء احرم منه فاذا كان يوم التروية عند
زوال الشمس احرم بالحج من المسجد الحرام وعليه دم المتعة فان عدم الهدي
وكان واجد الثمن تركه عند من يثق به من اهل مكة حتى يذبح عنه طول
ذي الحجة فان لم يتمكن من ذلك اخره الى ايام النحر من العام القابل ومن لم يجد
الهدي ولا ثمنه كان عليه صوم عشرة ايام قبل التروية بيوم ويوم التروية

ويوم عرفة

ويوم عرفة ومن فاته ذلك صام ثلثة ايام من ايام التشريق وباقي العشرة اذا عاد
الى اهله وخالف باقي الفقهاء في ذلك كله الا انهم اختلفوا في الافضل من ضروب
الحج فقال ابو حنيفة وزفر القران افضل من التمتع والافراد وقال ابو يوسف التمتع
بمنزلة القران وهو قول ابن حي وكره الثوري ان يقال بعضها افضل من بعض
وقال مالك والاوزاعي الافراد افضل وللشافعي قولان احدهما ان الافراد افضل
والآخر ان التمتع افضل وهو قول احمد ابن حنبل واصحاب الحديث دليلنا الاجماع
المتردد ويمكن ان يستدل ايضاً على وجوب التمتع لان الدليل قد دل على
وجوب الوقوف بالمشعر وانه يجزي في تمام الحج عن الوقوف بعرفة اذا فات و
كل من قال بذلك اوجب التمتع بالعمرة الى الحج والقول بوجوب احدهما
دون الآخر خروج عن اجماع المسلمين ويمكن ان يستدل على ذلك بقوله تع واتموا
الحج والعمرة لله وامره تع على الوجوب والفور فلا يخلو من ان ياتي بالحد بما على
الفور بان يبدأ بالحج ويثني بالعمرة او يبدأ بالعمرة ويثني بالحج او يحرم با
لحج مفرداً ثم ياتي عقيبه بلا فصل بالعمرة والقسم الاخير باطل لان عندنا
انه لا يجوز ان يجمع في الاحرام الواحد بين الحج والعمرة كما لا يجمع في احرام واحد بين
حجتين او عمرتين فلم يبق الا وجوب القسم الآخر وهو التمتع الذي ذهبنا اليه
فان قيل قد نهى عن هذه المتعة مع متعة النساء عمر بن الخطاب وامسكت الامة
عنه راضية بقوله قلنا نهي من ليس بمعصوم عن الفعال لا يدل على قبحه وا
لامساك عن النكير لا يدل عند احد من العلماء على الرضا الا بعد ان يعلم انه
لا وجه له الا الرضا وقد بينا ذلك وبسطناه في كثير من كتبنا وبعد فان الفقها

د
مست

والمحصلين من مخالفينا حملوا نهي عمر عن هذه المتعة على وجه الاستحباب لا على الحظر
وقالوا في كتبهم المعروفة المخصوصة باحكام القرآن ان نهي عمر يحتمل ان يكون لوجوه
منها انه اراد ان يكون الحج في اشهر معلومة المخصوصة به والعمرة في غير تلك
الشهور ومنها انه احب عمارة البيت وان يكثر زواره في غير الموسم و
منها انه اراد ادخال الرفق على اهل الحرم بدخول الناس اليهم ووردوا في
تقوية هذه المعاني اخبارا موجودة في كتبهم لا معنى للتطويل بذكرها ومنهم
من حمل نهي عمر عن المتعة على فسخ الحج اذا طاف له قبل يوم النحر وقد روي عن ابن عباس
رضه انه كان يذهب الى جواز ذلك وان النبي صلعم كان امر اصحابه في حجة الوداع
بفسخ الحج من كان منهم لم يسق هديا ولم يحل هو لانه قد كان ساق الهدي
وزعموا ان ذلك منسوخ بقوله تع واتموا الحج والعمرة لله وهذا التاويل ا
لثاني بعيد من الصواب لان فسخ الحج لا يسمى متعة وقد صارت هذه اللفظة
بعرف الشرع مخصوصة بمن ذكرنا حاله وصفته واما التاويل الاول فيبطله قوله
انا انهى عنهما واعاقب عليهما وتشدده في ذلك وتوعده يقتضي ان لا يكون القول
خرج مخرج الاستحباب على ان نهيه عن متعة النساء كان مقرونا بنهيه عن متعة
الحج فان كان النهي عن متعة الحج استحبابا فالمتعة الاخرى كذلك مسئلة وما
انفردت به الامامية القول بان الجدال الممنوع منه المحرم بقوله تع ولا جدال
في الحج هو الحلف بالله تع صادقا او كاذبا وانه وان جادل وهو محرم صادقا
مرة او مرتين فليس عليه كفارة وليستغفر الله تع وان جادل ثلث مرات
صادقا فما زاد فعليه دم شاة فان جادل مرة واحدة كاذبا فعليه دم شاة

فان جادل

فان جادل مرتين كاذبا فعليه دم بقرة فان جادل ثلاث مرات كاذبا فعليه دم
بدنة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة لنا بعد اجماع الطائفة عليه
ان اليقين ببراءة الذمة في قولنا دون قولهم فان قيل ليس في لغة العرب ان
الجدال هو الحلف قلنا ليس ينكر ان يقتضي عرف الشريعة ما ليس في وضع
اللغة ثم ان الجدال اذا كان الخصومة والمراد المنازعة وهذه امور تستعمل
للدفع والمنع والقسم بالله تع قد يفعل لذلك وفيه معنى المنازعة مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان من جامع بعد الاحرام وقبل التلبية لا شيء
عليه وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة فيه اجماع الطائفة عليه والوجه فيه ا
ن التلبية عندهم بها يتم انعقاد الاحرام فاذا لم يحصل فالانعقاد وما فعله
كانه رجوع عن الاحرام قد تكامل الا انه يفصله بعد انعقاده ويجب على هذا
اذا اراد الاحرام ان يستانفه ويلبي فان الاحرام الاول قد رجع فيه مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان من وطئ عامدا في الفرج قبل الو
قوف بالمشعر فعليه بدنة والحج من قابل ويجري عندهم مجرى من وطئ قبل
الوقوف بعرفة وان وطئ بعد الوقوف بالمشعر لم يفسد حجه وكان
عليه بدنة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يقولون
انه ان وطئ بعد وقوفه بالمشعر قبل التحليل الاول انه يفسد حجه ونحن
لا نقول ذلك فالانفراد بما ذكرناه صحيح والدليل على صحة مذهبنا اليه
بعد الاجماع المتردد انه قد ثبت وجوب الوقوف بالمشعر وانه ثبوت
في تمام الحج عن الوقوف بعرفة عن من لم يدركه وكل من قال بذلك يجب

بالجماع قبله فساد الحج ولم يفسد بالجماع بعده فالتفرقة بين الامرين خلاف
الاجماع فان اعترضوا بما يروونه عن النبي صلعم من وقف بعرفة فقد تم حجه وفي خبر
اخر الحج عرفة فالجواب ان هذه اخبار احاد وهي معارضة بما يروونه عن النبي صلعم
انه قال لعروة بن مضرس ولعله من وقف معنا هذا الموقف وصلى معنا هذه
الصلوة وقد كان قبل ذلك بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه و
شرط في تمام الحج الوقوف بالموقفين ويمكن حمل الخبرين الذين رووهما
على ان معظم الحج عرفة ومعنى تم حجه قارب التمام هذا نظير قوله صلعم اذا
رفع الامام راسه من السجدة الاخيرة فقد تمت صلوته فالتفرقة بين
الامرين خلاف اجماع الامة مسئلة ومما انفردت به الامامية ولهما
في بعضها موافق القول بان من وطئ عامدا زوجته او امته فافسد بذلك
حجه يفرق بينهما ولا يجتمعان الى ان يعودا الى المكان فرق بينهما ولم يجتمعا
حتى يبلغ الهدي محله وقال الشافعي والثوري ان من وطئ زوجته وافسد
بذلك حجه ثم حج بها من قابل فبلغا الموضع الذي وطئ فيه فرق بينهما وهذا شرط
ما قالته الامامية وروي عن مالك وبعض التابعين مثل ذلك وقال ابو حنيفة وا
صحابه لا يفرق بينهما بحال من الاحوال دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان ذلك
ينهى ويزجر عن فعل مثله وكانه عقوبة على جنايته وقد روى مخالفونا عن
عبد الله بن عباس رضه انهما قالا اذا وطئ الرجل زوجته فقضاها من قابل وبلغ
الموضع الذي وطئها فيه فرق بينهما ولم يعرف لهما مخالف مسئلة ومما الظاهر
ظن انفراد الامامية ولهم فيه موافق القول بان المحرم لا يجوز ان يستظل في محمله
من الشمس

من الشمس الا عن ضرورة وذهبوا الى انه يفدي اذا فعل بيوم ووافق مالك في كرا
هية ذلك الا انه لم يوجب في فعله شيئا وباقي الفقهاء على ذلك والحجة
فيه اجماع الطائفة والاحتياط لليقين ببراءة الذمة مسئلة ومما انفردت
به الامامية القول بان من تزوج امرأة وهو محرم عالما بان ذلك محرم عليه بطل نكاحه
ولم تحل له المراة ابدا وهذا مما لم يوافق فيه احد من الفقهاء لان الشافعي ومالكا
وان ابطلا نكاح المحرم وجوز ذلك ابو حنيفة فانهما لا يقولان انه اذا فعل ذلك
على بعض الوجوه حرمت عليه المراة ابدا دليلنا الاجماع المتردد ويمكن ان يقول
الشافعي ومالك الموافقين لنا في تحريم نكاح المحرم بالاتفاق بيننا وثبت ان
ما صح فساده او صحته في احكام الشريعة لا يجوز تغير احواله باجتهاد او ا
ستثناء مجتهد لان الدليل قد دل عندنا على فساد الاجتهاد الذي يعنونه
في الشريعة فلم يبق الا ان يكون الفاسد يكون ابدا كذلك
والصحيح يكون على كل حال كذلك واذا ثبتت هذه الجملة وجدنا كل
من قال من الامة ان نكاح المحرم او انكاحه فاسد على كل وجه ومن كل حال
يذهب الى ما فصلناه من انه اذا فعل ذلك عالما بطل نكاحه ولم تحل له المراة
ابدا لان احدا من الامة لم يفرق بين الموضعين والفرق بينهما خروج عن اجماع
الامة فان عارضونا بما يروونه من ان النبي صلعم نكح ميمونة وهو محرم فالجواب
انه خبر واحد وتعارضه اخبار كثيرة رووها انه صلعم تزوجها وهو حلال و
قيل يمكن ان يتاول الخبر بميمونة على ان ابن عباس رضه كان يرى ان من قلد
الهدي كان محرما فلما راه قلد الهدي اعتقد انه محرم وايضا فيحتمل ان

يكون المراد انه تز وجها في الشهر الحرام والعرب تسمي من كان في الشهر الحرام بانه محرم واستشهد والبقول الشاعر قتلوا ابن عفان الخليفة محرما ولم يكن ما قد الاحرام بلا خلاف وانما كان في الشهر الحرام ومما يمكن الاستدلال به على ان اصل المسئلة ان النكاح سبب لاستباحة الوطى بيقين ولا يقين في ان عقد المحرم للنكاح سبب في الاستباحة فواجب تجنبه **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية وهو احد قولي الشافعي دليلنا ان من وطى ناسيا لم يفسد بذلك حجة والكفارة عليه وذهب ابو حنيفة الى انه مع النسيان يفسد الحج وفيه الكفارة وهو احد قولي الشافعي دليلنا الاجماع المتردد ويجوز ان يعارضوا بما يروونه عن النبي صلعم من قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه ومعلوم انه لم يرد عم رفع هذه الافعال وانما اراد عم رفع احكامها واذ لم يتخصص حملوا ذلك عم رفع الاثم وهو حكم قلنا هذا تخصيص بغير دليل على ان رفع الاثم على الخاطى مستفاد من قوله تع وليس جناح فيما اخطائم وحمل كلامه تع على فائدة ولم الفوا اولى **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان المحرم اذا قتل صيدا متعمدا عليه جزاءان وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة فيه اجماع الطائفة وطريقة الاحتياط واليقين براة الذمة لانه لا خلاف في انه بالفعل قد وجب لله تع في ذمته حقا واذا فعل ماذكرناه سقط ذلك الحق بيقين وليس كذلك اذا اقتصر على جزاء واحد ويمكن ان يق قد ثبت ان من قتل صيدا انما يجب عليه الجزاء والعمد اغلظ من النسيان في الشريعة فيجب ان تتضاعف الجزاء عليه مع العمد **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان المحرم اذا

جزاءان

جزاء

اذا صاد في الحرم تضاعف عليه الفدية والوجه في ذلك بعد اجماع الطائفة انه قد جمع بين وجهين يقتضي كل واحد منهما الفدا وهو الصيد مع الاحرام ثم ايقاعه في الحرم الا ان المحرم اذا صاد في الحرم تلزمه الفدية والحلال اذا صاد في الحرم لزمته الفدية واجتماع الامرين يوجب اجتماع الجزائين **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان من كسر بيض النعام وهو محرم وجب عليه ان يرسل فحولة الابل في اناثها بعدد ماكسر فما نتج من ذلك كان هديا للبيت فان لم يجد ذلك فعليه لكل بيضة شاة فان لم يجد فاطعام عشرة مساكين فان لم يجد صام عن كل بيضة ثلثة ايام وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان البيض مضمون بقيمته وقال مالك يجب في البيضة عشر قيمة الصيد وقال داود المزني لا شئ في البيض دليلنا بعد اجماع الطائفة ان اليقين براءة الذمة بعد العلم باشتغالها لا يحصل بما ذكرناه وايضا فهو احوط ومنفعة الفقراء فيجب ان يكون اولى فان عارضوا بما يروونه عن ابي هريرة عن النبي صم انه قال في بيض النعامة ثمنها قلنا هذا خبر واحد ويجوز ان يكون لفظة ثمنها محمولة على الجزاء لان الجزاء او البدل في الشرع يجوز وصفها بالثمن لانه في مقابلة المثمن فيكون تقدير الكلام في بيض النعام الجزاء الذي قررته الشريعة وهو ماذكرناه **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية القول بان من اضطر الى اكل الميتة او لحم صيد وجب ان ياكل الصيد ويفديه ولا ياكل الميتة وابو يوسف يوافق في ذلك لانه قال يذبح الصيد

اعز

الاحلال

وياكله ويفديه وهو احدى قولي الشافعي وقال ابو حنيفة ومحمد ابن الحسن ياكل الميتة ولا ياكل الصيد دليلنا اجماع الطائفة وايضا فان الصيد له فدا في الشريعة يسقط اثمه وليس كذلك الميتة ولان في الناس من يقول ان الصيد ليس بميتة وانه يذكي واكله مباح والميتة متفق على حظرها وربما رجحوا الميتة على الصيد بان الحظر في الصيد بين من وجوه منها تناوله ومنها قتله ومنها اكله وكل ذلك محظور وليس في الميتة الا حظر واحد وهو الاكل وهذا ليس بشئ لانا لو فرضنا ان رجلا غصب شاة ثم وقذها وضربها حتى ماتت ثم اكلها لكان الحظر ههنا من وجوه كما ذكرتم في الصيد وانتم مع ذلك لا تفرقون بين اكل هذه الميتة وبين غيرها عند الضرورة وبعد لو الجاء الى اكل الصيد **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به القول بان كفارة الجزاء على الترتيب دون التخيير ومثاله انهم يوجبون في النعامة مثلا بدنة فان لم يجد اطعم ستين مسكينا فان لم يقدر صام شهرين متتابعين وروت الموافقة للامامية عن ابن عباس رض وابن سيرين انهما قالا ذلك على الترتيب فلا يجوز ان يطعم مع القدرة على اخراج السلاو ولا ان يصوم مع القدرة على الاطعام وباقي الفقهاء يقولون في ذلك على التخيير دليلنا اجماع الطائفة فان قيل ظاهر القرآن يخالف مذهبكم لانه تع قال فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما ولفظة او تقتضي التخيير قلنا نوع الظاهر للدلالة كما تركنا ظاهر ايجاب الواو للجمع وحملناها

على التخيير في قوله تع وانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ويكون معنى او كذا اذا لم يجد الاول **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان المجامع اذا تكرر منه المحرم تكررت الكفارة سواء كان ذلك في مجلس واحد او في اماكن كثيرة وسواء كفر عن الاول اولم يكفر وخالف باقي الفقهاء وقال ابو حنيفة اذا جامع مرارا في مقام واحد فعليه كفارة واحدة مالم يكفر عن الاول وقال الثوري مثل ذلك وقال مالك والشافعي اذا جامع مرارا فعليه كفارة واحدة دليلنا الاجماع المتردد وايضا طريقة اليقين ببراءة الذمة وليس لهم ان يقولوا ان الجماع الاول افسد الحج والثاني لم يفسده وذلك ان الحج وان كان قد فسد بالاول فحرمته باقية ولهذا اوجب المضي فيه فجاز ان يتعلق الكفارة بما يستانف من ذلك **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بوجوب التلبية وان الاحرام لا ينعقد الا بها لان ابا حنيفة وان وافق في وجوب التلبية فعنده ان الاحرام ينعقد بغيرها من تقليد الهدى وسوقه مع نية الاحرام وقال مالك والشافعي التلبية ليست بواجبة ويصح الدخول في الاحرام بمجرد النية دليلنا الاجماع المتكرر لانه اذا دخل في الاحرام وانعقد بلا خلاف وليس كذلك اذا لم يلب ويمكن الاستدلال على ذلك بان فرض الحج مجمل في القرآن وفعل النبي صم لبى لما احرم فيجب بذلك وجوب التلبية ويقوى ذلك بما يروونه عنه عم انه قال اتاني جبرائيل عم فقال مر اصحابك بان يرفعوا اصواتكم بالتلبية فانها من شعار الحج وروو عنه عم انه قال لعائشة انقضي راسك وامتشطي واغتسلي ودعي العمرة واهلي بالحج والاهلال التلبية

وان ادعوا ان المراد بها الاحرام كان ذلك واضح البطلان لان اللغة تشهد بما ذكرناه وظاهر اهل العربية قالوا استهل الصبي اذا رفع صوته عند الولادة صارخاً قالوا ومثله استهل الحاج الذي هو رفع الصوت بالتلبية وكذلك استهل السماء بالمطر انما هو صوت وقعه على الارض **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان من طاف طواف الزيارة فقد تحلل من كل شيء كان به محرماً الا النساء فليس له وطؤهن الا بطواف اخر متى فعله حللن له وهو الذي يسمى طواف النساء وخالف باقي الفقهاء في ذلك فاذا قيل هذا طواف الصدر وعند ابي حنيفة انه واجب ومن تركه لغير عذر كان عليه دم وان الشافعي في احد قوليه يوافق بها ابا حنيفة في انه واجب قلنا من اوجب طواف الصدر وهو طواف الوداع فانه لا يقول بالنساء يحللن به بل يقول ان النساء حللن بطواف الزيارة فانفرادنا بذلك صحيح والحجة لنا الاجماع المتردد وانه لا خلاف ان النبي صلى الله عليه وآله فعله وقد روي عنه عم انه قال خذوا عني مناسككم وروي ايضاً عنه عم قال من حج هذا البيت فليكن اخر عهده الطواف وظاهر الامر الوجوب فان قالوا لو كان هذا الطواف واجبا لاثر في التحلل قلنا يؤثر عندنا في التحلل على ما شرحناه وانما يلزم من يلزم عند ابي حنيفة وكذلك ان قالوا يجب ان يلزم عندنا المكي اذا اراد التحلل واتيان النساء **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان من السنة المؤكدة استلام الركن اليماني وتقبيله ووافق الشافعي في استلامه دون تقبيله وقال اذا وضع يده عليه قبل يده ولم يقبله وقال ابو حنيفة ليس

استلام الركن اليماني من السنة ولا تقبيله وقال مالك يستلمه ويضع يده على فيه ولا يقبلها وروي عن جابر وابن الزبير وانس انهم قالوا من السنة استلام الاركان كلها دليلنا الاجماع المتردد ويمكن معارضتهم بالاخبار التي رووها ان النبي صلى الله عليه وآله استلم الركن اليماني وركن الحجر وهي كثيرة **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به وقد ذهب اليه مالك القول بان من رمى صيداً وهو محرم فجرحه وغاب الصيد فلم يعلم هل مات او اندملت جراحته فعليه فداؤه وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا اجماع الطائفة ولان فيما ذهبنا اليه الاحتياط واليقين ببراءة الذمة فاذا قيل يجوز ان يكون الجراحة اندملت قلنا ويجوز ان يكون ما اندملت وانتهت الى الاتلاف فالاظهر والاحوط ما ذهبنا اليه **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به القول بان المحرم اذا تلوط بغلام او اتى بهيمة او اتى امرأة في دبرها فسد حجه وعليه بدنة وذلك جار مجرى الوطء في القبل والشافعي يوافق في ذلك وابو حنيفة واصحابه يقولون انه لا يفسد الحج دليلنا الاجماع المتردد وايضاً فقد ثبت ان ذلك كله يوجب الحد والغسل وجب به الحد افسد به الحج والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع ويمكن ان يقال لهم قد اتفقنا على ان ما ذكرناه اغلظ من الوطء في القبل لان وطء الغلام لا يستباح بحال ولا وطء البهيمة والوطء في القبل يجوز استباحته في حال فكيف يجوز ان يفسد الحج الاخف ولا يفسده الاغلظ فان قالوا لو تعلق بالوطء في الدبر فساد الحج لتعلق به

وجوب المهر قلنا هكذا نقول **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به ان المحرم اذا اشترط فقال عند دخوله في الاحرام فان عارض لي عارض يحبسني فحلني حيث حبستني جاز له ان يتحلل عند العوائق من مرض وغيره بغير دم وهذا احد قولي الشافعي وذهب ابو حنيفة واصحابه وباقي الفقهاء الى ان وجود هذا الشرط كعدمه دليلنا الاجماع المتردد ويعارضون بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لضباعة بنت الزبير حجي واشترطي وقولي اللهم فحلني حيث حبستني ولا فائدة لهذا الشرط الا التأثير فيما ذكرناه من الحكم فان احتجوا بعموم قوله تعالى فاتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي قلنا نحمل ذلك على من لم يشترط **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به وهو مذهب الشافعي القول بان رمي الجمار لا يجوز الا بالاحجار خاصة دون غيرها من الاجسام كلها وقال ابو حنيفة يجوز بكل شيء من جنس الارض كالزرنيخ والنورة والكحل فاما الذهب والفضة والخشب فلا يجوز وقال اهل الظاهر يجوز بكل شيء دليلنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط واليقين لانه لا خلاف في اجزاء الرمي بالحجر وليس كذلك غيره ويجوز ان يعارض مخالفنا في هذه المسئلة بما يروونه عن الفضل بن عباس قال لما افاض رسول الله صلى الله عليه وآله من عرفة وهبطوا وادي محسر قال يا ايها الناس عليكم بحصى الخذف والامر على الوجوب وتفرقة ابي حنيفة بين الذهب والفضة والخشب وبين الزرنيخ والكحل باطل لان الكحل وان كان منتحلاً

مختبر

عن جوهر الارض فان استحالته قد سلبته اطلاق اسم الارض عليه واذا جاز الرمي به وان لم يسمه ارضاً لانه من جوهر الارض والخشب كذلك والذهب والفضة من مستحيل من جوهر الارض **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بوجوب الخذف بحصى الجمار وهو ان يضع الرامي الحصاة على ابهام يده اليمنى ويدفعها بظفر اصبعه الوسطى ولم يراع ذلك احد من الفقهاء والذي يدل على ما قلناه اجماع الطائفة ولان النبي صلى الله عليه وآله في اكثر الروايات امر بالخذف والخذف كيفية في الرمي مخالفة لغيرها

كتاب النكاح

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من زنى بامرأة ولها بعل حرم عليه نكاحها ابداً وان فارقها زوجها وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة اجماع الطائفة وايضاً ان استباحة التمتع بالمرأة لا يجوز الا بيقين ولا يقين في استباحة من هذه صفته فيجب العدول عنها الى من يتيقن استباحة التمتع به بالعقد فان قالوا الاصل الاباحة ومن ادعى حظراً فعليه دليل يقتضي العلم بالحظر قلنا الاجماع الذي اشرنا اليه يخرجنا عن حكم الاصل وبعد فان جميع مخالفينا ينتقلون عن حكم الاصل في العقول باخبار الاحاد وقد ورد من طرق الشيعة في حظر ما ذكرناه اخبار معروفة فيجب على من يذهبون اليه ان ينتقل عن الاباحة فان استدلوا بظواهر آيات القرآن مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بعد ذكر المحرمات وبقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء قلنا هذه الظواهر يجوز ان يرجع عنها بالادلة كما رجعتم انتم عنها في تحريم نكاح المرأة على عمتها او خالتها

والاجماع الذي ذكرناه يوجب الرجوع لانه مفض الى العلم والاخبار التي رووها
الشيعة لو انفردت عن الاجماع لوجب عند خصومنا ان يخصوا بها هذه
الظواهر لانهم يذهبون الى تخصيص ظواهر القرآن باخبار الآحاد وليس
لهم ان يقولوا هذه اخبار آحاد لا نعرفها ولا نرويها فلا يجب العمل بها
قلنا شروط الخبر الذي يوجب العمل عندكم قائمة في هذه الاخبار ولم يحتجوا
عن رواتها وطرقها التعلق بذلك وليس كل شيء لم تألفوه وتروه للحجة
فيه بلا حجة فيما حصلت له شرائط الحجة من الاخبار ولو لم يكن في العدول
عن نكاح من هذه حاله الا الاحتياط للدين لكفى لان نكاح من هذه حاله مختلف
فيه ومشكوك في اباحته فالتجنب له اولى وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله قوله دع
ما يريبك الى ما لا يريبك مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من
زنا بامرأة وهي في عدة من بعل له فيها رجعة حرمت عليه بذلك ولم عليها
تحل له ابدا والحجة لاصحابنا في هذه المسئلة الحجة التي قبلها والكلام في
المسئلتين واحد مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من
عقد على امرأة وهي في عدة مع العلم بذلك لم تحل له ابدا وان لم يدخل
بها والكلام في هذه المسئلة كالكلام في المسئلتين المتقدمتين
مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به ان من عقد على امرأة وهي في عدة
وهو لا يعلم فدخل بها فرق بينهما ولم تحل له ابدا وقد روي وفاق
الامامية في ذلك عن مالك والاوزاعي والليث بن سعد وقال مالك
والليث لا تحل له ابدا ولا بملك اليمين مسئلة ومما انفردت به الامامية

القول ان من يلوط

ان من تلوط بغلام يحرم عليه تزويج بنته والطريقة في هذه المسئلة الا
لطريقة فيما تقدم من امام المسائل مسئلة ومما انفردت به الامامية ان
من طلق امرأته تسع تطليقات للعدة ينكحها بينهن رجلان لم تعد له
ابدا وهذه المسئلة نظير ما تقدم مما حرمت عليه ابدا مسئلة ومما
ظن انفراد الامامية القول بان من زنى بعمته او خالته حرمت عليه
بناتهما على التأبيد وابو حنيفة موافق في ذلك ويذهب الى انه
اذا زنى بامرأة حرمت عليه امها وبنتها وحرمت المرأة على ابيه وابنه وهذا
ايضا قول الثوري والاوزاعي وخالف باقي الفقهاء كلهم في ذلك ولم يحرموا
بالزنا الام والبنت دليلنا كل شيء احتججنا به في تحريم المرأة على التأبيد
اذا كانت ذات بعل على من زنى بها ويمكن ان يستدل على ذلك بقوله تعالى ولا
تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء ولفظ النكاح واقع على الوطء والعقد معا
فكانه تعالى قال لا تعقدوا على ما عقد عليه اباؤكم من النساء ولا تطؤوا زنا
ما وطؤوهن وكل من حرم بالوطء في الزنا المرأة على الاب حرم بنتها وامها تعا
عليهما جميعا والاحتجاج في هذا الموضع بما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله الحرام لا
يحرم الحلال غير صحيح لانه خبر واحد ولانه مخصوص على مواضع ونحمله على مو
ضع منها ان الوطء في الحيض وهو حرام لا يحرم ما هو مباح من المرأة ومنها
انه اذا زنى بامرأة فله ان يتزوجها ومنها ان وطء الاب لزوجة ابنه التي
دخل بها او وطء الابن لزوجة ابيه وهو حرام لا يحرم تلك المرأة على زوجها
ولا يحصل هذا الحلال بذلك الحرام حراما مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به

ان من لاعن امرأته لم تحل له ابدا وقد وافق الامامية الشافعي وزفر وابو
يوسف ومالك وقالوا ان فرقة اللعان مؤبدة وقال ابو حنيفة واصحابه
ومحمد ان الملاعن اذا اكذب نفسه وجلد الحد له ان يتزوجها دليلنا
اجماع الطائفة ويعارضون بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله لعويمر حين فرق بينه وبين
زوجته باللعان لا سبيل لك عليها واذا قيل معنى ذلك لا سبيل لك عليها
في هذا الحال فهو تخصيص بلا دليل مسئلة ومما يشنع به على الامامية
وادعي تفردها وليس الامر كذلك اباحة نكاح المتعة وهو النكاح المؤجل
قد سبق الى القول باباحة ذلك جماعة معروفة الاقوال منهم امير المؤمنين عليه السلام
وعبد الله ابن عباس وعبد الله بن مسعود ومجاهد وعطاء وانهم
يقرؤون فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى فاتوهن اجورهن وقد روي
عن جابر بن عبد الله الانصاري وسلمة بن الاكوع وابي سعيد الخدري
والمغيرة بن شعبة وسعيد بن جبير وابن جريج انهم كانوا يفتون بها
فادعاؤهم الاتفاق على حظر المتعة باطل والحجة لنا سوى اجماع الطائفة
على اباحتها اشياء منها انه قد ثبت بالادلة الصحيحة ان كل منفعة لا
ضرر فيها في عاجل ولا آجل مباحة بضرورة العقل وهذه صفة نكاح المتعة
فيجب اباحته باصل العقل فان قيل من اين لكم نفي المضرة عن هذا النكاح في آ
جل والخلاف في ذلك قلنا ان من ادعى ضررا في الآجل فعليه الدليل ولا دليل
قاطعا يدل على ذلك ومنها انه لا خلاف في اباحة هذا النكاح في عهد النبي صلى الله عليه وآله
بغير شبهة ثم ادعي تحريمها بعد ونسخها ولم يثبت النسخ وقد ثبتت الا

باحة بالاجماع

الاباحة باجماع فعلى من ادعى الحظر والنسخ الدلالة فان ذكروا الاخبار التي رووها
في ان النبي صلى الله عليه وآله حرمها ونهى عنها فالجواب عن ذلك ان كل هذه الاخبار اذا
اشتملت من المطاعن والتضعيف اخبار آحاد وقد ثبت انها لا توجب عملا في
الشريعة ولا يوضع بمثلها علم وقطع على ان هذه الاخبار كلها قد طعن
اصحاب الحديث ونقاده على رواتها وضعفوهم وقالوا في كل واحد منهم
ما هو مسطور لا معنى للتطويل بايراده وبعد فهذه الاخبار معارضة
باخبار كثيرة في استمرار اباحتها والعمل بها حتى ظهر من نهي عمر عنها ما ظهر و
منها قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا
باموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن
فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة فلفظ الاستمتاع والتمتع
وان كان واقعا في الاصل على التلذذ والانتفاع فبعرف الشرع وان كان
مخصوصا بهذا العقد المعين لا سيما اذا اضيف الى النساء ولا يفهم من قول
القائل متعة النساء الا هذا العقد المخصوص دون التلذذ والمنفعة
كما ان لفظ الظهار اختص بعرف الشرع بهذا الحكم المخصوص وان كانت
لفظة ظهار وفي اللغة مشتركة غير مختصة فكانه تعالى قال فاذا عقدتم
عليهن هذا العقد المخصوص فاتوهن اجورهن وقد كنا قلنا في
بعضها بعض ما املينا قديما ان تعليقه تعالى وجوب اعطاء المهر بالاستمتاع
دلالة على ان هذا العقد المخصوص دون الجماع لان المهر انما يجب بالعقد
دون الجماع ويمكن اعتراض ذلك بان يقال ان المهر انما يجب دفعه بالدخول

وهو الاستمتاع والذي يجب تحقيقه والتعويل عليه ان لفظة استمتعتم
لا تعدو وجهين اما ان يراد بها الانتفاع والالتذاذ الذي هو اصل
موضوع اللغة او العقد المؤجل المخصوص الذي اقتضاه عرف الشرع
ولا يجوز ان يكون المراد هو الوجه الاول لامرين احدهما انه لا خلاف
بين محصلي من تكلم في اصول الفقه في ان لفظ القرآن اذا ورد وهو
محتمل لامرين احدهما وضع اصل اللغة والآخر عرف الشريعة انه يجب حمله
على عرف الشريعة ولهذا حملوا كلهم لفظ صلوة وزكوة وصيام وحج
على العرف الشرعي دون اللغوي والامر الآخر انه لا خلاف في ان المهر
لا يجب بالالتذاذ لان رجلا لو وطئ امرأة ولم يلتذ بوطئها لان
نفسه عافتها او كرهتها او لغير ذلك من الاسباب لكان دفع المهر واجبا
وان كان الالتذاذ مرتفعا فعلمنا ان لفظ الاستمتاع في الآية انما اريد
به العقد المخصوص دون غيره ومما يبين ما ذكرناه ويقويه قوله
تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة والمعنى على ما
اجمع عليه اصحابنا وتظاهرت به الروايات عن ائمتهم عم ان تزيدها
في الاجر وتزيدك في الاجل وبما يقوله مخالفونا من ان المراد بذ
لك رفع الجناح في الابراء والنقصان او الزيادة في المهر او ما
يستقر بتراضيهما من النفقة ليس بعمول عليه لان العفو والابراء
مسقط للحقوق بالعقول ومن الشرع ضرورة ولا يحتاج الى الآية
والزيادة في المهر انما هي كالهبة والهبة ايضا معلومة لا من هذه الآية

وان التراضي

لفظ

وان التراضي لا يؤثر في النفقات وما اشبهها معلوم ايضا وحمل الآية
والاستفادة بها ما ليس بمستفاد قبلها ولا معلوم هو الاولى والحكم
الذي ذكرناه مستفاد بالآية غير معلوم قبلها فيجب ان يكون
اولى ومما يمكن معارضة المخالف به الرواية المشهورة ان عمر بن الخطاب
خطب الناس ثم قال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله
انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج فاعترف
بانها كانت على عهده رسول الله صلى الله عليه وآله حلالا واضاف النهي والتحريم الى
نفسه فلو كان النبي صلى الله عليه وآله الذي نسخها ونهى عنها او اباحها في وقت مخصوص
دون غيره على ما يدعون لاضاف عمر التحريم اليه عليه السلام دون نفسه فان
قيل ما المستبعد ان يقول ذلك ويصرح بتحريم ما احل النبي صلى الله عليه وآله فلا
ينكره عليه منكر قلنا قد اجبنا عن هذا السؤال في جملة جواب
المسائل الطرابلسيات وقلنا انه لا يمتنع ان يكون السامعون لهذا
القول من عمر انقسموا الى معتقد للحق برئ من الشبهة خارج عن
العصبية غير انه لقلة عدده وضعف بطشه لم يتمكن من اظهار الانكار
بلسانه فاقتصر على انكار قلبه وقسم آخر وهم الاكثرون عددا دخلت
عليهم الشبهة الداخلة على مخالفينا في هذه المسئلة واعتقدوا
ان عمر بما اضاف النهي الى نفسه وان كان الرسول صلى الله عليه وآله هو الذي
حرمها تغليظا وتشديدا او تكفلا وتحقيقا وقسم آخر اعتقدوا
ان اباحة الله تعالى في بعض الاوقات اذا تغيرت الحال به استحق من
ما

من عرض في الدين يلحق في الاستمرار عليها جاز ان ينهى عنه بعض الائمة
وعلى هذا الوجه حمل الفقهاء النهي نهي عمر عن متعة الحج وقد تقدم ذكر
ذلك على انه لا خلاف بين الفقهاء في ان التمتع لا يستحق رجما ولا غيره
ولا عقوبة وقال عمر في كلامه لو اتى باحد تزوج متعة لعذبته بالحجارة
ولو كنت تقدمت فيها لرجمت وما انكر هذا عليه ذكر الرجم والعقوبة احد
فاعتذروا في ترك النكير لذلك بما شئتم فهو العذر في ترك النكير للنهي
عن المتعة ومن اصحابنا من قوى استدلاله على ان لفظة استمتعتم تنصرف الى
هذا النكاح المؤجل دون المؤبد بانه تعالى سمى العوض عليه اجرا ولم يسم العوض
عن النكاح المؤبد بهذا الاسم في القرآن كله بل سماه نحلة وصداقا او
فرضا وهذا غير معتمد لانه تعالى قد سمى العوض عن النكاح المؤبد في
غير هذا الموضع بالاجر في قوله تعالى لا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا
آتيتموهن اجورهن وفي قوله عز وجل فانكحوهن باذن اهلهن
وآتوهن اجورهن فان قيل كيف يصح حمل لفظ استمتعتم على النكاح المخصوص
وقد اباح الله تعالى بقوله واحل لكم ما وراء ذلكم النكاح المؤبد
بلا خلاف فمن خصص ذلك بعقد المتعة خارج عن الاجماع قلنا
قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا
باموالكم محصنين غير مسافحين يبيح العقد على النساء والتوصل
الى ذلك بالمال باستباحتهن ويعم ذلك العقد المؤبد والمؤجل ثم خص
العقد المؤجل بالذكر فقال تعالى فما استمتعتم به منهن والمعنى فمن

نكحتموه منهن

نكحتموه منهن نكاح المتعة فآتوهن اجورهن فريضة لان الزيادة
في الاجر والاجل لا تليق الا بالعقد المؤجل فان قيل الآية مجملة لقوله
تعالى محصنين غير مسافحين ولفظ الاحصان تقع على اشياء مختلفة
في العفاف والتزويج وغير ذلك قلنا الاولى ان يكون لفظة محصنين
محمولة على العفة والتنزه عن الزنا لانه في مقابلة قوله غير مسافحين
والسفاح الزنا بغير شبهة ولو حملت اللفظة على الامرين من العفة والاحصان
في الآية على ما يقتضي الرجم وعندكم ان المتعة لا تحصن قلنا
قد ذهب بعض اصحابنا الى انها تحصن وبعد فاذا كانت لفظة محصنين
مختصة تليق بالنكاح المؤبد رددنا ذلك اليه كما انا رددنا لفظ
الاستمتاع الى النكاح المؤجل لما كانت تليق به وكانه تعالى احل النكاح
على الاطلاق وابتغاه بالاموال ثم فصل منه المؤبد بذكره الاحصان
والمؤجل بذكر الاستمتاع وقد استدل المخالفون في حظر الـ
متعة بقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او
ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك
هم العادون قالوا المنكوحة متعة ليست بزوجة من وجوه لانه
لا ترث ولا تورث والله تعالى يقول ولكم نصف ما ترك ازواجكم
ولهن الربع مما تركتم وايضا لو كانت زوجة لوجب ان تعتد عند
وفاة المتمتع بها اربعة اشهر وعشرا لقوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا

والنضم لو كانت زوجة لبانت بالطلاق وظواهر الكتاب وايضا فلو كانت
زوجة للحقها الايلاء واللعان والظهار وللحق بها الولد وايضا لو كانت
زوجة لوجب لها السكنى والنفقة واجر الرضاع بما انتم توجبون الخلاف في ذلك
وايضا لو كانت زوجة احلت المطلقة ثلاثا للزوج الاول بظاهر قوله تع فان طلقها
فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فيعلم فيما تعلقوا به اولا اليس فعدم الميراث
علامة على فقد الزوجية لان الزوجة الذمية والامة والقاتلة لا يرثن
ولا يورثن وهن زوجات على انا ما ذهبنا ان الميراث قد ثبت في
المتعة اذا لم يحصل شرط في اصل العقد بانتفائه ويستثنى المتمتع بها من نفي
الميراث من ظواهر آيات الميراث كما استثنيتم الذمية والقاتلة فاما ما ذ
كرناه ثانيا فهم يخصون الآية التي تلوها في عدة المتوفى عنها زوجها لان الا
عندهم زوجة ومدتها شهران وخمسة ايام اذا جاز تخصيص ذلك الا الدليل
خصصنا المتمتع بها بمثله واما ما ذكروه ثالثا فالجواب عنه ان في الزوجات
من يبين بغير طلاق كالملاعنة والمرتدة والامة المبيعة والمالكة لزوجها
وظاهر الكتاب غير موجب لان كل زوجة يقع بها طلاق وانما يقتضي ذكر احكام
الطلاق اذا وقع مثل قوله تع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن وقوله تع فاذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فان قالوا الز
وجة يقتضي جواز لحوق الطلاق بالزوجة فمن ذكرتم من البائنات
بغير طلاق قد كان يجوز ان يلحقهن حكم الطلاق قلنا حكم الطلاق
انما يحتاج اليه في النكاح المؤبد لانه غير موقت والنكاح الموقت لا

يفتقر الى

لا يفتقر الى الطلاق لانه ينقطع حكمه بمضي الوقت فاذا قيل وان لم
يفتقر يفتقر الموقت الى الطلاق في وقوع الفرقة الا جاز ان
يطلق قبل انقضاء الاجل المضروب فيؤثر ذلك فيما بقي من مدة
الاجل قلنا قد منعت الشريعة من ذلك لان كل من اجاز النكاح ا
لموقت وذهب الى الاستباحة به يمنع من ان يقع به فرقة قبل
... بطلاق فالقول بالامرين خلاف الاجماع والذي ذكروه رابعا
جوابه لان الولد يلحق بعقد المتعة ومن ظن خلاف ذلك علينا
فقد اساء الظن والظهار ايضا يقع بالمتمتع بها وكذا اللعان على
انهم لا يذهبون الى وقوع اللعان بكل زوجة لان ابا حنيفة
يشترط في اللعان ان يكون الزوجان جميعا غير كافرين ولا عبدين
وعنده ايضا ان الاخرس لا يصح قذفه ولا لعانه وعند ابي حنيفة
ايضا ان ظهار الذمي لا يصح على انه ليس في ظواهر القرآن ما يقتضي
لحوق الظهار واللعان بكل زوجة وكذلك الايلاء وانما في الآيات
الواردة بهذه الاحكام بيان حكم من ظاهر او لاعن او آلى ولا تعلق
للمخالف بذلك واما الايلاء فانما لم يلحق المتمتع بها لان اجل المتعة
ربما كان دون اربعة اشهر وهو الاجل المضروب في الايلاء فاما
اجل المتعة ان كان زائدا على ذلك فانما لم يدخل هذا العقد
الايلاء لان الله تع قال فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان
عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فعلق حكم من لم يراجع بالطلاق

ولا طلاق بالمتعة فالايلاء يصح فيها وهذا الوجه الاخير يبطل دخول
الايلاء في دخول المتعة طالت مدتها او قصرت والجواب عن ما
ذكروه خامسا ان الشيعة تذهب الى ان لا سكنى للمتمتع بها بعد انقضا
الاجل ولا نفقة لها في حال حكمها ولها اجر الرضاع ان لم يشترط عليها في
ابتداء العقد رضاع الولد والكفالة وتخصيص قوله تع اسكنوهن
من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن وان كن
اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن كما خصصت الجماعة ذلك
فيمن خلع زوجته على ان ينفق على نفسها في احوال حملها ويتكفل بولدها
واتفقا على ذلك والجواب عن عما ذكروه سادسا ان المعمول عليه الا
ظهر مذهب ان المتمتع بها لا تحلل المطلقة ثلاث للزوج الاول لانها مما
جاز ان تدخل في مثل ما اخرجت منه ويخصص بالدليل قوله تع فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره كما خصصنا كلنا هذه الآية واخرجنا
منها من عقد ولم يقع منه وطئ المرأة واخرجنا ايضا منها الغلام الذي
لم يبلغ الحلم الحالم وان وطئ وطاء ومن جامع دون الفرج فتخصيص هذه الآية
مجمع عليه مسئلة ومما انفردت به الامامية اباحتهم ان تزوج المرأة
على عمتها وخالتها بعد ان يستأذنها وترضيا به ويحرمون ان
يتزوج بالعمة وعنده بنت اخيها وان لم ترض بنت الاخ وكذلك
يجوز عندهم ان يعقد على الخالة وعنده بنت اختها من غير رضا بنت
الاخت وحكي عن الخوارج اباحة تزويج المرأة على عمتها وخالتها والحجة

بعد الاجماع

بعد الاجماع المتقدم قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وكل ظاهر في القرآن
يبيح العقد على النساء بالاطلاق فان احتجوا بما يروى عن النبي ص من
قوله لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها فالجواب انه خبر واحد ونحمله على الحظر
اذا لم يكن منهما رضى وهو معارض باخبار كثيرة في الاباحة مع الاستيذان
والرضى مسئلة ومما انفردت به الامامية حظر نكاح الكتابيات
وباقي الفقهاء يجوزون ذلك دليلنا بعد الاجماع المتقدم قوله تع ولا
تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولا شبهة في ان النصرانية مشركة وقوله
تع ولا تمسكوا بعصم الكوافر وبين الزوجين عصمة لا محالة وقوله تع لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة والظاهر من ذلك نفي التساوي في سائر
الاحكام التي من جملتها المناكحة فان عارضوا بقوله تع والمحصنات من المؤمنات
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فالجواب انا نشرط في ذلك
الاسلام بالادلة المتقدمة فاذا قيل لا معنى لذلك وقد اغنى عنه
بقوله تع والمحصنات من المؤمنات قلنا قد يجوز قبل ورود هذا ان
يفرق الشرع بين المؤمنة التي لم تكن قط كافرة وبين من كانت كافرة
ثم آمنت ففي بيان ذلك والجمع بين الامرين في الاباحة فائدة
فان قيل اذا اشترطتم في آية الاباحة ما ليس في الظاهر وصارت مجازا فاي
فرق بينكم في ذلك وبيننا اذا عدلنا عن ظواهر الآيات التي ا
حتججتم بها وخصصناها بالكافرات المرتدات والحربيات قلنا
الفرق بيننا انكم تعدلون عن ظواهر آيات كثيرة ونحن نعدل

عن ظاهر الآية واحتج بمذهبنا اولى مسئلة ومما شنع به على الامامية تجويزهم
اعارة الفروج وان الفرج يستباح بلفظ العارية وتحقيق هذه المسئلة انا
ما وجدنا فقيها منهم افتى بذلك ولا اودعه مصنفا ولا كتابا وانما يوجد
في احاديثهم اخبار نادرة تتضمن اعارة الفروج في المماليك وقد يجوز اذا
صحت تلك الاخبار وسلمت من القدح والتضعيف ان يكون عبر بلفظ العارية
عن النكاح لان في النكاح معنى العارية من حيث كان اباحة للمنافع مع
بقاء الاعيان على ملك مالكها ونكاح الامة يجري هذا المجرى لان الرجل اذا
نكح امة غيره فانما اباحه الانتفاع بها مع بقاء ملك الجارية عليه فان قيل
فتجوزون استباحة الفرج بلفظ العارية قلنا ليس في الاخبار التي اشرنا
اليها ان لفظ العارية من الالفاظ التي ينعقد بها النكاح انما تضمنت
انه يجوز للرجل ان يعير فرج مملوكته لغيره فيحمل لفظ العارية ههنا على
ان لفظ المراد بها النكاح من حيث الاشتراك في المعنى كما انا يجوز للرجل
ان يبيح مملوكته لغيره على معنى الاباحة ولا يقتضي ذلك ان النكاح
ينعقد بلفظ الاباحة على ان ابا حنيفة واصحابه لا يجب ان يشنعوا بذلك
وهم يجيزون ان ينعقد النكاح بلفظ الهبة والبيع وليس في العدول
عن زوجتك نفسك على الى بعتك نفسي او وهبت لك نفسي ما دون
في الشناعة في اعرتك نفسك مسئلة ومما ظن انفراد الامامية
به وشنع عليهم لاجله القول بان الشهادة ليست بشرط في
النكاح وقد وافق داود في ذلك وقال مالك اذا لم يتواصوا بالكتمان
صح النكاح

61

صح النكاح وان لم يحضره الشهود وباقي الفقهاء يقولون الشهادة في
النكاح شرط والحجة لقولنا اجماع الطائفة وايضا ان الله تعالى امر بالنكاح
في مواضع كثيرة من الكتاب ولم يشترط فيها الشهادة ولو كانت
شرطا لذكرت على ان ابا حنيفة عنده ان الزيادة في القرآن توجب
النسخ فلو زاد الشهادة لكان ذلك نسخا للكتاب والكتاب لا ينسخ
باخبار الآحاد ومما يمكن ان يعارض المخالف به ما رووه عن النبي صلعم
من قوله ان النساء عندكم عوان لا يملكن لانفسهن شيئا اخذتموهن بامانة الله تعالى
واستحللتم فروجهن بكلمة الله وليس ههنا كلام يستباح به
فرج المراة غير قول المزوج قد زوجتك وقول المتزوج قد تزوجت
وظاهر هذا الكلام يقتضي ان الاستباحة حصلت بهذا الكلام بلا
شرط زائد من شهادة ولا غيرها فان قيل انما اراد بكلمة الله قوله
تعالى وانكحوا الايامى منكم وما جرى مجراه من الالفاظ المبيحة للعقد على
النساء قلنا تحليل الفرج لم يحصل بهذا القول ولو كان حاصلا به
لاستغني عن العقد في الايجاب والقبول فان احتجوا بما يروونه
عن النبي صلعم من قوله لا نكاح الا بولي مرشد وشاهدي عدل فالجواب
عنه ان هذا خبر واحد وهو مع ذلك مطعون في طريقه والزهري قد
انكره ومدار عليه وفي تضعيفه وجوه كثيرة لا نطول بذكرها ومع
ذلك فان النفي داخل في اللفظ على النكاح والمراد حكمه وليس لهم
باب يحملوه على نفي الصحة والاجزاء باولى منا اذا حملناه على نفي الفضل

والكمال واجريناه مجرى قوله عم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا صدقة
وذو رحم محتاج مسئلة ومما ظن قبل الاخبار له انفراد الامامية
به وما انفرد واو جواز عقد المراة التي تملك امرها على نفسها بغير
ولي وهذه المسئلة يوافق فيها ابو حنيفة ويقول ان المراة اذا
عقلت وكملت زالت عن الولاية عليها في بضعها ولها ان تزوج نفسها
وليس لوليها الاعتراض عليها الا اذا وضعت نفسها في غير كفو وقال
ابو يوسف ومحمد ... يفتقر النكاح الى الولي لكنه ليس بشرط فيه
فاذا زوجت المراة نفسها فعلى الولي اجازة ذلك وقال مالك الا
ان المعتقة الدنية لا يفتقر نكاحها الى الولي ومن كان بخلاف هذه
الصفة افتقر الى الولي وقال داود ان كانت بكرا افتقر نكاحها الى
الولي وان كانت ثيبا لم يفتقر دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
وقوله تعالى ولا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فاضاف عقد النكاح
اليها والظاهر انها تتولاه وايضا قوله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما
ان يتراجعا فاضاف التراجع وهو عقد مستقبل اليها والظاهر
انها تتوليانه وايضا قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم
فيما فعلن في انفسهن بالمعروف واباح فعلها في نفسها من غير اشتراط
الولي ولا يجوز للمخالف ان يحمل اشتراط المعروف على تزويج الولي
لها وذلك انه تعالى انما رفع الجناح عنها في فعلها بنفسها بالمعروف
وعند الولي عليها لا يكون فعلا منها في نفسها وايضا فقوله تعالى
فلا تعضلوهن

فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف
فاضاف العقد اليهن ونهى الاولياء عن معارضتهن والظاهر انهن
يتولينه ويمكن ان يعارض المخالف ايضا بما يروونه عن ابن عباس ان
رسول الله صلعم قال ليس للولي مع الثيب امر وايضا ما رواه ابن عباس
ره عن النبي صلعم انه قال الايم احق بنفسها من وليها من خالفنا وهذه
المسئلة تدعي ان وليها احق بها من نفسها وايضا ما روي من ان النبي صلعم
خطب الى ام سلمة ره فقالت ليس احد من اوليائي حاضر فقال عم ليس احد
من اوليائك حاضر او غايب الا يرضاني ثم قال لعمر بن ابي سلمة وكان
صغيرا قم فزوجها النبي صلعم بغير ولي فان احتج المخالف بما يروونه عن النبي صلعم
من ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فالجواب عنه
ان هذا الخبر مطعون عليه مقدوح فيه بما هو مذكور في الكتب ويمكن
حمله اذا كان صحيحا على الامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها فان لفظ
الولي والمولى بمعنى واحد في اللغة وقد وردت بعض الروايات في
هذا الخبر ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها فان قيل في الخبر ما يمنع من
حمله على الامة وهو فان دخل بها فلها مهر مثلها بما استحل من فرجها
والمهر لا يكون للامة بل للمولى قلنا يجوز ان يضاف اليها وان كانت
لا تملكه للعلقة التي بينه وبينها وان كان ملكا للمولى كما قال صلعم من باع
عبدا وله مال فاضاف المال الى العبد وان كان للمولى وليس لهم ان
يحتجوا بما روي من انه لا نكاح الا بولي ولان المراد اذا زوجت نفسها

62

فذلك نكاح موقوف لان الولي هو الذي يملك الولاية العقد ومن ادعى
ان لفظة ولي لا تقع الا على ذكر متعقد لانها تقع على الذكر والانثى
فيقال رجل ولي وامرأة ولي كما يقال فيهما وصي مسألة ومما انفردت به
الامامية ان لولاية الجد من قبل الاب على الصغيرة رجحانا على ولاية الا
ب عليها واذا حضر اب وجد فاختار كل واحد منهما رجلا لنكاحها
على اختيار الجد المقدم على اختيار الاب فان سبق الاب الى العقد لم يكن
للجد اعتراض عليه وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة فيه اجماع
الطائفة ويمكن ان يكون الوجه في ذلك ان الجد قد كانت له ولاية
على الاب لما كان صغيرا ولم يكن للاب ولاية على الجد قط مسألة ومما
ظن انفراد الامامية به وله تحقيق يجب توضيحه ان الرجل اذا
تزوج امرأة على صداق تقرر بينهما ثم قدم منه اليها شيئا ودخل
بها فانه لا شيء للمرأة سوى ما قبضته وليس لها ان تطالب بزيادة
عليها وهذا يوهم علينا ان المهر المقرر الذي ينعقد به النكاح بينهما
متى دخل بها فقد وجب كاملا واذا كانت قد قبضت بعضه فلها
ان تطالب بالباقي الا انها ليس لها ان تمنع من نفسها حتى توفي المهر
وان ذلك لها قبل الدخول والاخبار الواردة في كتب اصحابنا التي توهم
ما قدمنا ذكره محمول على احد امرين احدهما ما ذكرناه من انها متى
لم يجز لها ان تمنع نفسها حتى تستوفي والامر الاخر ان يكون ا
لزوج قررت لنفسها مع زوجها مهرا او دفع الزوج اليها شيئا قبل دخوله
بها ومكنته

ومكنته من الدخول فلا شيء لها بعد ذلك لانها لو لم ترض بما قبضت
لما مكنته نفسها من الدخول وهذا هو الوجه في المسألة مسألة ومما
ظن قبل الاختيار ان الامامية تنفرد به القول بانه ليس للاب ان يزوج
بنته البكر البالغة الا باذنها وابو حنيفة يوافق في ذلك وقال مالك
والشافعي للاب ان يزوجها بغير اذنها وقال الليث بن سعد لا يزوجها
بغير رضاها الا الاب وحده دون الجد وغيره وقال الشافعي ويزوجها
الجد ايضا بغير اذنها دليلنا الاجماع المتردد ومما يجوز ان يعارض
هذا القول به ما يروونه عن ابي هريرة عن النبي ص قوله لا تنكح اليتيمة الا
باذنها فان سكتت فهو اذنها وان ابت فلا جواز عليها والمراد باليتيمة
ههنا البكر البالغة لوقوع الاتفاق على ان السكوت لا يكون اذنا من
غيرها والصغيرة لا اعتبار باذنها فان قيل المراد باليتيمة في الخبر التي لا اب
لها فيزوجها غير الاب قلنا لا تسمى الكبيرة يتيمة من حيث فقدت اباها
لفقدها لان اليتم بعد حلم وانما تسمى يتيمة لانفرادها عن الازواج قال
الشاعر شعرا ان القبور تنكح الايامى النسوة الارامل اليتامى
فسماهن يتامى بعد البلوغ لانفرادهن عن الازواج وبعد فاذا
كانت اليتيمة من لا اب لها فينبغي ان لا يزوجها من لا اب لها احد
بلا اذنها بموجب الخبر وقد اجاز الشافعي تزويج الجد لها بغير اذنها
فاذا منع الخبر من ذلك في الجد منع في الاب لان احدا من الامة
لم يفصل بين الامرين وايضا ما رووه عنه ع من قوله الايم احق بنفسها

من وليها والبكر تستأمر في نفسها واذنها صماتها مسألة ومما ظن انفراد الا
مامية به ولها فيه موافق القول بانه لا حد لاقل الصداق وانه يجوز بالقليل
والكثير والشافعي يقول بذلك وقال مالك وابو حنيفة وابو يوسف
اقل الصداق ما يقطع فيه اليد والذي يقطع فيه اليد عند مالك
ثلثة دراهم وعند ابي حنيفة عشرة دراهم كمل لها عشرة عند ابي حنيفة
وابو يوسف وعند زفر يسقط المسمى ويجب لها مهر المثل وقال النخعي
اقل الصداق اربعون درهما وقال سعيد بن جبير خمسون درهما دليلنا
بعد اجماع الطائفة قوله تع واتوا النساء صدقاتهن نحلة وقوله في موضع
اخر فاتوهن اجورهن والقليل يقع عليه الاسم كالكثير فيجب اجزاؤه
ومما يعارضون به ما يروونه عنه ع من استحل بدرهمين فقد استحل
وقال لا جناح على امرئ اصدق امرأة صداقا قليلا كان ام كثيرا
مسألة ومما انفردت به الامامية يجري مجرى المسألة المتقدمة قول
الامامية انه يجوز ان يكون المهر تعليم شيء من القرآن والشافعي يوافق في
ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة فيه اجماع الطائفة وايضا فقد
بينا ان الصداق يجوز ان يكون قليل المنفعة وكثيرها والتعليم
فيه نفع وان قل ويعارضون بما يروونه من ان امرأة جاءت
الى النبي ص فوهبت نفسها له فقال ع ما لي في النساء من حاجة فقام
رجل من اصحابه فقال زوجنيها يا رسول الله ص فقال ع امعك
شيء فقال لا الى ان قال امعك شيء من القرآن فقال نعم فقال ع
زوجتكها

زوجتكها بما معك من القرآن فقال نعم والمعنى لتعلمها شيئا مما معك
من القرآن قلنا يبطل ذلك من وجهين احدهما انه ع لم يطلب في الحال
الشوق والفضل وانما طلب ما يكون مهرا وكلامه ع لا يليق الا بالمهر
الاخر انه قال زوجتك بما معك وهذه الباء تقتضي البدل والعوض
ولو اراد التفضيل لقال لما معك من القرآن مسألة ومما انفردت به
الامامية انه لا يتجاوز بالمهر خمسمائة درهم جيادا قيمتها خمسون دينارا
فما زاد على ذلك رد الى هذه السنة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليله
الحجة بعد اجماع الطائفة ان قولنا مهر يتبعه احكام شرعية وقد اجمعنا
على ان الاحكام الشرعية تتبع ما قلناه اذا وقع العقد عليه وما زاد عليه
لا اجماع على انه يكون مهرا ولا دليل شرعيا فيجب نفي الزيادة مسألة
ومما انفردت به الامامية القول بان للرجل ان يجمع من اكثر من اربع في
عقد المتعة وانه لا حد في ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة
فيه اجماع الطائفة ومن ذلك القول باباحة المتعة فيقول كل من اباح نكاح
المتعة جوز الجمع بين اكثر من اربع في هذا النكاح فالتفرقة بين المسألتين
خلاف اجماع المسلمين ويمكن ان يكون الوجه فيه ان نكاح الدوام يلزم فيه السكنى
والنفقة ويشق التزام ذلك فيما لا حصر له من العدد فحصر بعدد مخصوص
ولا نفقة ولا سكنى للمتمتع بها فجاز ان لا ينحصر عدد من الجمع في هذا
العقد مسألة ومما يشنع به على الامامية وتنسب به الى التفرد به وقد
وافقها فيه غيرها القول باباحة وطء النساء في غير موضع المعتاد للوطء

واكثر الفقهاء يحظرون ذلك وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف عن مالك
انه قال ما ادركت احدا اقتدي به في ديني يشك في ان وطي المراة في
دبرها حلال ثم قرا نساؤكم حرث لكم الاية وقال الطحاوي في كتابه هذا
حكى لنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم انه سمع الشافعي يقول ما صح
عن النبي ص في تحريمه ولا تحليله شي والقياس انه حلال والحجة في اباحة ذلك
اجماع ذلك الطائفة وايضا قوله تع نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم
ومعنى انى شئتم كيف شئتم وفي اي موضع اثرتم فلا يجوز حمل لفظة انى
شئتم هاهنا على الوقت لان لفظة انى تختص الاماكن وقد تستعمل في الا
وقات واللفظة المختصة بالوقت ايان شئتم ولا فرق بين قولهم الق
زيدا انى كان واين كان في عموم الاماكن على انا لو سلمنا ان الوقت
مراد بهذه اللفظة حملناها على الامرين معا من الاوقات والاماكن واما
من ادعى ان المراد بذلك اباحة وطي المراة من جهة دبرها في قبلها
بخلاف ما يكرهه اليهود من ذلك فهو تخصيص لظاهر القران بغير دليل
والظاهر متناول لما قالوه ولما قلناه واما الطعن على هذه الدلالة
بان الحرث لا يكون الا بحيث النسل وقد سمى الله تع النساء حرثا
فيجب ان يكون الوطي حيث يكون النسل فليس بشي لان النساء و
ان كن لنا حرثا فقد ابيح لنا وطيهن بلا خلاف في غير موضع الحرث
كالوطي دون الفرج وما اشبهه ولو كان ذكر الحرث يقتضي ما
ذكروه لنافى ان يقول لنا نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم

من قبل او دبر وقد علمنا ان ذلك صحيح غير مناف ولا يمكن الاستدلال
على اباحة ما ذكرناه بما تعلق به قوم فيها من قوله تع اتاتون الذكران
من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم بل انتم قوم عادون
وقالوا لا يجوز ان يدعوا الى التعوض عن الذكران بالازواج الا وقد
اباح منهن في الوطي مثل ما يلتمس من الذكران وكذلك قالوا في قوله
تع هؤلاء بناتي هن اطهر لكم فان العقول تقتضي ان في بناته المعنى
المطلوب من الذكران وذلك انه لا حجة في هذا الضرب من الكلام لانه
غير ممتنع ان يذمهم باتيان الذكران من حيث لهم عنه عوض بوطي النساء
وان كان في الفروج المعهودة لاشتراك الامرين في الاستمتاع واللذة
وقد يغني الشي عن غيره وان لم يشاركه في جميع صفاته اذا اشتركا في الامر
المقصود ولو صرح بما قلناه حتى يقول اتاتون الذكران من العالمين و
تذرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم من الوطي في القبل لكان صحيحا
لانه عوض ومغن عما يلتمس من الذكران كتاب الطلاق مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان الطلاق لا يقع مشروطا وان و
جد شرطه وخالف باقي الفقهاء في ذلك واوقعوا الطلاق عند
وقوع شرطه الذي علقه المتلفظ به والدليل على صحة ما ذهبنا
اليه بعد الاجماع الطائفة ان تعليق الطلاق بالشرط غير مسنون
والمشروع في كيفية الطلاق غيره فيجب ان لا يتعلق به حكم الفرقة
لان الفرقة حكم شرعي والشرع هو الطريق اليه فاذا انتفى الدليل

الشرعي انتفى الحكم الشرعي فان قيل وما الدليل على ان الطلاق المشروط غير
مشروع قلنا لا شبهة في ان الله تع عز وجل ما شرع لمريد الطلاق ان
يعلقه بشرط ربما حصل ذلك وربما لم يحصل وهو من ثبوته وفقده على
غرر فكيف يسوغ لقاصد الى امر فعل ما لا يطابق غرضه وما يجوز معه
لا يحصل مراده وانما يحصل شرع له ان يتلفظ بالتطليقة الواحدة في
الطهر الذي لا جماع فيه وان يقول انت طالق وهذا مما لا يخفى على متامل
ان ثبوت الزوجية متيقن فلا ينتقل عنه الى التحريم الا بيقين ولا يقين
الا في الطلاق المشروط مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان
شهادة عدلين شرط في وقوع الطلاق متى فقد لم يقع الطلاق
وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد اجماع الطائفة قوله جل ثنا
ؤه يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة
واتقوا الله ربكم الى قوله فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقو
هن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فامرنا بالاشهاد وظاهر
الامر في عرف الشرع يقتضي الوجوب فليس لهم ان يحملوا ذلك هاهنا
على الاستحباب فلا يخلو قوله جل ثناؤه واشهدوا من ان يكون را
جعا الى الطلاق كانه قال اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
واشهدوا او ان يكون راجعا الى الفرقة او الى الرجعة التي عبر
عنها بالامساك ولا يجوز ان يرجع ذلك الى الفرقة التي ليست هاهنا
هاهنا شيا يوقع ويفعل وانما هو العدول عن الرجعة وانما يكون مفارقا

لها بما لا يراجعها فتبين بالطلاق السابق على ان احدا لا يوجب في هذه
الفرقة الشهادة وظاهر الامر يقتضي الوجوب ولا يجوز الامر بالشهادة
الى الرجعة لان احدا لا يوجب فيها الاشهاد وانما هو مستحب فيها فثبت
ان الامر بالاشهاد راجع الى الطلاق فان قيل كيف يرجع الى الطلاق مع بعد
ما بينهما قلنا اذا لم يليق الا بالطلاق وجب عوده اليه مع بعده وقرب فا
ن قيل اي فرق بينكم مع حملكم هذا الشرط على الطلاق وهو بعيد منه
في اللفظ وذلك مجاز وعدول عن الحقيقة وبيننا اذا حملنا الامر بالاشهاد
هاهنا على الاستحباب ليعود الى الرجعة القريبة منه في ترتيب الكلام قلنا حملها
ظاهر بالوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع بلا دليل ورد الشرط الى
ما بعد عنه اذا لم يليق بما قرب ليس بعدول عن حقيقة ولا استعمال توسع
وتجوز والقران والخطاب كله مملو من ذلك قال الله جل ثناؤه انا ارسلنا
ك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه
وتسبحوه والتسبيح وهو متاخر في اللفظ لا يليق الا بالله جل ثناؤه دون
رسوله مسئلة ومما انفردت به الامامية ان الطلاق يقع بلفظ وا
حد وهو قوله انت طالق ولا يقع بفارقتك وسرحتك ولا باعتدي
وحبلك على غاربك وبرية وبتة وبتلة وكل لفظ عدا ما ذكرناه واختلف
الفقهاء في الفاظ الطلاق فقال ابو حنيفة لفظ الطلاق الصريح ما تضمن
الطلاق خاصة والباقي كنايات ويقع الطلاق بجميع النية وقال الشافعي
صريح الطلاق ثلثة الفاظ الطلاق والفراق والسراح وباقي الالفاظ

كنايات لا يقع بها الطلاق الا مع مقارنة النية ويقع من ذلك ما ينويه وقسم
الكنايات الى قسمين ظاهرة نحو قوله خلية وبرية وبتة وبائن وحرام والكنا
يات الباطنة نحو قوله اعتدي واستبرئي رحمك وتقنعي وحبلك على غاربك
وقال مالك ان الكنايات الظاهرة اذا لم ينو بها شيئاً وقع الطلاق الثلث وان نوى
واحدة او اثنتين فان كانت المرأة غير مدخول بها كان على ما نواه وان كانت
مدخولا بها وقعت الثلاث على كل حال واما الكنايات الباطنة فقال في كلمتين منها
وهي قوله اعتدي واستبرئي رحمك ان لم ينوه بها شيئاً وقعت تطليقة
رجعية فان نوى شيئاً كان على ما نواه ومالك يجعل الكنايات الظاهرة ونفـ
ـه تين الكلمتين من صريح الطلاق والحجة لما نذهب اليه بعد اجماع الطا
ئفة ان الطلاق يتبعه حكم شرعي لا يثبت الا بادلة الشرع بلا خلاف في
وقوعه باللفظة التي ذكرناها وما عداها من الالفاظ لم يقم دليل على وقوعه
بها فيجب نفي وقوعه لان الحكم الشرعي لا بد من نفيه اذا انتفى الطريق
اليه وايضا فان الفاظ القرآن كلها واردة بلفظ الطلاق مثل قوله تع يا ا
يها النبي اذا طلقتم النساء وما اشبه ذلك وطلقتم مشتق من لفظ الطلاق
دون غيره من الالفاظ فينبغي ان لا يتعلق الحكم الا بهذا اللفظ فان قيل معنى
طلقتم فارقتم والفراق قد يكون بالفاظ مختلفة قلنا هذا خلاف
الظاهر لان لفظ طلقتم مشتق حدث فيه طاء ولام وقاف كما ان
لفظ ضرب مشتق حدث فيه ضاد وراء وباء ومن فعل ما فيه معنى الضرب
لا يقال ضرب كذلك لا يقال فيمن فعل ما فيه معنى الطلاق فان قيل

لفظة الطلاق شرعية قلنا معاذ الله هذه لفظة لغوية معروفة في خطاب
اهل اللغة وانما يتبعها احكام شرعية لا تعرف في اللغة مسألة ومما
انفردت به الامامية اعتبارهم في اللفظ بالطلاق النية وان المتلفظ
بذلك اذا لم يكن ينوي الطلاق بعينه فلا حكم في الشريعة لكلامه وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك ويذهبون الى ان الفاظ الطلاق الصريحة
لا تفتقر الى النية وانما تفتقر الى النية كنايات الطلاق والحجة لنا بعد اجماع
الطائفة ان الفرقة الواقعة بين الزوجين حكم شرعي ولا تثبت الاحكام
الشرعية الا بادلة شرعية وقد علمنا انه اذا تلفظ بالطلاق ونواه فان
الفرقة الشرعية تحصل بلا خلاف بين الامة وليس كذلك اذا لم ينوه لا
دليل من اجماع ولا غيره يقتضي حصول الفرقة من غير نية فان ذكروا في ذلك
اخبارا يروونها فكلها اخبار احاد لا توجب علماً ولا عملاً وهو معا
رضة باخبار يرويها الشيعة تتضمن ان الطلاق بغير نية لا حكم له
ولا تأثير ومما يمكن ان يعارض به ما يروونه عن النبي صم من قوله
الاعمال بالنيات ولكل امرء ما نوى والمراد ان الاحكام انما تثبت للا
عمال الشرعية بالنيات لان من الاعمال ان النيات لا تدخل العمل فان
يكون عملا واذا كانت الفرقة بين الزوجين من احكام الطلاق الصحيح
وقد نفى النبي صم الاحكام الشرعية عما لم تصاحبه النية من الاعمال فو
جب ان لا يقع طلاق لا نية معه ومثل هذه الطريقة نعلم ان طلاق
المكره لا يقع فان الشافعي ومالكا والاوزاعي يوافقونا في انه لا يقع

وانما يخالف ابو حنيفة واصحابه لانا اذا كنا قد دللنا على ان الطلاق يفتقر الى
النية والاختيار والمكره لا نية له في الطلاق وانما الكره هي على لفظه فيجب ان لا
يقع طلاقه ويمكن ان يعارضوا ايضا على ما ذكرناه بما يروونه عن ابن
عباس رضه عن النبي صم من قوله رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا
عليه وانما المراد لا محالة احكام هذه الامور المتعلقة بها فان قيل المراد
رفع الاثم قلنا نحمله على الامرين لانه لا تنافي بينهما وايضا ما يروونه عايشة عن
النبي صم قال لا طلاق ولا عتاق في اغلاق وفسر ابو عبيد القسم بن سلام
الاغلاق ههنا بالاكراه ومثل ما ذكرناه ايضا يعلم ان طلاق السكران غير
واقع ووافقنا في ذلك ربيعة والليث بن سعد وداود وخالف باقي
الفقهاء وقالوا ان طلاق السكران يقع وانما قلنا ان ادلتنا تتناول
السكران لان السكران لا قصد له ولا ايثار وقد بينا ان الطلاق يفتقر
الى الايثار والاختيار وعلى ما ذكرناه يعلم ان طلاق الغضبان الذي لا
يملك اختياره لا يقع وان خالف باقي الفقهاء في ذلك فان استدلوا بما
يروونه عنه عم من قوله ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
والعتاق والهازل ما لا نية فيه وقد جعل النبي صم في الطلاق مثل الجاد
قلنا هذا خبر واحد وقد دللنا على ان اخبار الاحاد لا يعمل بها في
الشريعة ثم نقول اذا سلمناه ان الهازل ليس هو الذي يقصد
ولا يعتمد ولا نية لصاحبه وانما هو الفعل الذي ليس الغرض فيه
صحيحاً موافقاً للحكمة فان اللاعب بالشطرنج وما جرى مجراهما

يسمى هازلا لا غير جاد وان كان ناويا قاصدا من حيث كان غرضه
غير حكمي فكانه اراد ان طلق وغرضه بالطلاق الذي قصده ونواه
اضحاك ضاحك او ارضاء من لا يجب ارضاؤه فان الطلاق يقع ويكون
في حكم الجد في الوقوع واللزوم وان كان هزلا من حيث فقد الغرض الحكمي
فان قيل فيجب اذا سمعنا متلفظا بالطلاق على الشرائط التي يفرضونها
اذا ادعى انه لم ينو الطلاق يقبل ان نصدقه قلنا كذلك نقول فان كان
صادقا فيما قال فلا تبعة عليه وان كان كاذبا في نفي النية فقد اثم و
خرج وعلى الظاهر انه لم يطلق كما انه لو طلق سرا من كل احد ولم
يقف على حاله سواه فانه يكون مطلقا فيما بينه وبين الله وعلى الظاهر
غير مطلق فان قيل فما يقولون فيمن تلفظ بالطلاق ثم مات
ولم يدر هل نوى ام لم ينو قلنا اذا سمعناه تلفظ بالطلاق و
لا اكراه ولا امارة تنفي الاختيار فالظاهر انه وقع عن ايثار ونية
وانما يخرج عن هذا الظاهر اذا قال انا ما نويت الطلاق وانكر النية
ودفعها فاما اذا مات عقيب القول فهو مطلق على الظاهر محكوم
عليه في الشريعة بالفرقة مسألة ومما انفردت به الامامية في
القول بان الطلاق في الحيض لا يقع وخالف باقي الفقهاء في ذلك
وذهبوا الى وقوعه الا ابن علية فانه روي عنه ان الطلاق في الحيض
الحيض بدعة ومعصية وان اختلف في وقوعه لان الله تع قال فطـ
ـلقوهن لعدتهن وفسروا ذلك بالطهر الذي لا جماع فيه واذا

الحيض

ثبت ان الطلاق في الحيض بدعة ومخالف لما امر الله تع به باتقاع الـ
الطلاق عليه ثبت انه لا يقع لانا قد بينا ان النهي بالعرف الشرعي يقتضي
الفساد وعدم الاجزاء وايضا فان الطلاق حكم شرعي بغير شبهة ولا سبيل
الى اثبات الاحكام الشرعية الا بادلة شرعية وقد ثبت بالاجماع انه اذا
طلق في طهر مع باقي الشرائط وقعت الفرقة ولم يثبت مثل ذلك في طلاق
الحيض فيجب نفي وقوعه ويمكن ان يورد عليهم على سبيل المعارضة ما
يروونه من ان ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فسأل عمر النبي صم عن ذلك فردها
عليه ولم يره شيئا وهذا صريح في عدم وقوعه وتأثيره فان قالوا المراد بذلك
لم يره اثما او لم يره طلاقا اراده ما ذكرتم لعدل عن هذه العبارة الى ان
يقول لم ير اثما او بائنا على انا نحمل ذلك على ما قلتم وقلنا ان اللفظ
اذا احتمل الكل حمل على جميعه ويعارضون ايضا بما يروونه من ان ابن عمر
طلق امرأته وهي حائض فقال النبي صم لعمر ابن مره فليراجعها ثم ليدعها
حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم يطلقها ان شاء وامر النبي صم ظاهره
الوجوب واذا امر بالمراجعة واوجبها دل على ان الطلاق لم يقع فان
قيل اذا كان الطلاق في الحيض لا يقع فاي معنى لقوله مره فليراجعها
والرجعة لا تكون الا بعد طلاق سبق قلنا معنى فليراجعها
اي يردها الى منزله ولا يفارقها فان ابن عمر كان فارقها واعتزلها
ثم طلقها في الحيض وظن ان طلاقه واقع فاخبره النبي صم بان قوله
غير مؤثر وان الطلاق لم يقع وامره بالعود الى ما كان عليه وقد

يقول احدنا

يقول احدنا لمن انقطع بما ظن انه طلاق وليس هو على الحقيقة كذلك
رد زوجتك اليك وراجعها ولا تفارقها وان لم يكن هناك طلاق
واقع فان قيل اي فرق بين تركنا ظاهر قوله فليراجعها الذي لا يفيد
الا الرجعة بعد الطلاق وبين تركنا ظاهر الايجاب في قوله فليراجعها
وحملنا ذلك على الاستحباب ليسلم ظاهر لفظة الرجعة قلنا الفرق بين
الامرين ان ظاهر الامر في الشريعة الوجوب وحمله على غيره مجاز وليس
ظاهر لفظة الرجوع يقتضي وقوع الطلاق قبلها لانا قد بينا انه قد
يقال لمن لم يطلق واخرج امرأته واعتزلها ظنا انه قد طلقها طلق
ردها وراجعها واعدها وذلك حقيقة غير مجاز **مسألة** ومما
انفردت به الامامية القول بان الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا
يقع وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روي ان ابن عباس
رض وطاووس يذهبان الى ما تقوله الامامية وحكى الطحاوي في كتاب
الاختلاف ان الحجاج بن ارطاة كان يقول ليس الطلاق الثلاث بشيء
وحكي في هذا الكتاب عن محمد بن اسحق ان الطلاق الثلاث يرد
الى واحدة دليلنا بعد الاجماع المتردد ان يدل على ان المشروع في
الطلاق ايقاعه متفرقا وقد وافقنا مالك وابو حنيفة على ان
الطلاق الثلث في الحال الواحد محرم مخالف للسنة الا انهما يذهبان
مع ذلك الى وقوعه وذهب الشافعي الى ان الطلاق الثلث في ا الحال
الواحد غير محرم والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه قوله تع الطلاق

مرتان ولم يرد بذلك الخبر لانه لو اراده لكان كذبا وانما اراد الامر فكانه
قال تع طلقوا مرتين وجرى مجرى قوله تع ومن دخله كان آمنا
المراد يجب ان تؤمنوه والمرتان لا تكونان الا واحدة بعد اخرى
ومن جمع الطلاق في كلمة واحدة لا يكون مطلقا مرتين كما ان من اعطى
درهمين مرة واحدة لم يعطهما مرتين فان قيل العدد اذا ذكر عقيب
الاسم لم يقتض تفريق الافعال مثاله اذا قال له ادخل الدار مرتين او
ضربت مرتين والعدد في الآية عقيب اسم لا فعل قلنا قد بينا ان
قوله تع الطلاق مرتان ان معناه طلقوا مرتين فالعدد مذكور
عقيب فعل لا اسم فان قيل اذا ثبت وجوب تفريق الطلاق فلا فرق
بين ان يكون في طهر واحد او طهرين وانتم لا تجوزون التفرقة في
طهر واحد قلنا اذا ثبت وجوب التفريق فكل من اوجبه يذهب الى انه
لا يكون الا في طهرين فان قيل اذا كان الثلث لا يقع فاي معنى لقوله
تع انه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا وانما المراد انك اذا
خالفت السنة في الطلاق وجمعت بين الثلث وتعديت ما حده
الله تع تامن ان تتوق نفسك الى المراجعة فلا تتمكن منها قلنا قوله
تع لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا مجمل غير مبين ومن اين
لكم انه اراد ما ذكرتم والظاهر غير ذلك على ما هو الامر الذي يحدثه
الله تع متعلقا بتعدي حدود الله تع لانه تع قال تلك حدود
الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله

يحدث بعد

يحدث بعد ذلك امرا متعلق بالنهي وليس ان يكون المراد لا تدري ما
يحدث الله من عقاب يعجله في الدنيا على تعدي حدوده وهذا
اشبه بما ذكرناه واقل الاحوال ان يكون الكلام محتملا فيسقط تعلقهم
وقد قيل ان قوله تع لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا
متعلق بالنهي عن اخراجهن من بيوتهن لئلا يبعد ولا في المراجعة
وهذا ايضا مما يحتمله الكلام فمن اين لهم ان المراد ما ذكروه وقد تعلقوا
في ان الطلاق الثلث في حال واحد ليس ببدعة بما رواه سهل بن
سعد الساعدي قال لاعن رسول الله صم بين العجلاني وزوجته فلما
تلاعنا قال الزوج ان امسكتها فقد كذبت عليها هي طالق ثلاثا
فقال النبي صم لا سبيل لك عليها وموضع الاستدلال منه ان العجلاني
كان قد طلق في وقت لم يكن ان يطلق فيه فطلق ثلاثا فبين له
النبي صم حكم الوقت وانه ليس له ان يطلق فيه ولم يبين له حكم العدد
ولو كان ذلك العدد محرما وبدعة لبينه والجواب انه لا دلالة في
السابق في هذا الخبر لان الفرقة بلعان الزوج قد كانت واقعة
وانما تلفظ بالطلاق الثلث بعد ما بانت منه فلم يكن لقوله حكم
فان قالوا انكر النبي صم على العجلاني التلفظ بالثلث في وقت واحد
قلنا فانما لم ينكره لاعتقاده ان طلاقه لم يؤثر بعد اللعان والعذر
في ترك انكاره هذا هو العذر في انكاره ذلك على ان خبر العجلاني ترك م
وما اشبهه من الاخبار خبر واحد وقد بينا ان الاحاد لا توجب علما

ولا عملاً وهو معارض باخبار كثيرة تتضمن ارتفاع التطليقات الثلث في
الحال الواحدة بدعة وخلاف السنة فان احتج من يذهب الى ان الطلاق
الثلث يقع وان كان بدعة بما روي في حديث ابن عمر من انه قال
للنبي عم ارايت لو طلقتها ثلاثا فقال عم اذا عصيت ربك وبانت منك
امرأتك فالذي يبطل ذلك انه لا تصريح في قوله ارايت لو طلقتها ثلاثا
واني كنت افعل ذلك بكلمة واحدة وحالة واحدة ويجوز ان يكون مراده
اني لو طلقتها ثلاثا في ثلاثة اطهار انه يبقى مطلقا ثلاثا فان
قيل لا فائدة على هذا الوجه في قوله عم اذا عصيت ربك وبانت
منك امرأتك قلنا يحتمل ذكر المعصية امرين احدهما ان يكون النبي صم
كان يعلم من زوجة ابن عمر خيرا وبرا يقتضيان المعصية بفراقها والامر
الآخر انه مكروه للزوج ان يخرج نفسه من التمكن من مراجعة المرأة لانه لا يدري
كيف يتقلب قلبه وربما دعته الدواعي القوية الى مراجعتها فاذا
خرج امرها من يده ربما اتهم بالمعصية ومن ابان زوجته بالتطليقات
الثلث في الاطهار الثلثة والمراجعة في خلال ذلك فهو محرم لها
على نفسه حتى تنكح زوجا غيره ووجه كراهية ذلك ما ذكرناه
وجواب ثاني في تأويل الخبر وهو ان يحمل قوله عم بانت زوجتك
على انها اذا خرجت من العدة بانت فان المطلق ثلاثا بلفظ
واحد يقع منه تطليقة واحدة على الصحيح من مذهبنا فاذا طلقها
بكلمة واحدة ثلاثا وخرجت من العدة بانت منه وانما عصا ربه لانه
ابدع بما

ابدع بالجمع بين التطليقات الثلاث في الحالة الواحدة فان تعلقوا ايضا بما
يروونه من ان عبد الرحمن طلق امرأته تماضر ثلاثا فالجواب انه يجوز ان
يكون طلقها في اطهار ثلاثة مع مراجعة تخللت وليس في ظاهر الخبر انه
طلقها بلفظ واحد او حالة واحدة وهذه الطريقة التي سلكناها
يمكن ان تطرد في جميع اخبارهم التي يتعلقون بها مما يتضمن وقوع طلاق
ثلث فقد فتحنا طريق الكلام على ذلك كله ونبهنا عليه فلا معنى للتطويل
بذكر جميع الاخبار على ان اخبارهم معارضة باخبار موجودة في رواياتهم
وكتبهم تقتضي ان الطلاق الثلث لا يقع منها ما رواه ابن سيرين انه
قال حدثني من لا اتهم ان ابن عمر طلق امرأته ثلاثا وهي حايض فامره
النبي صم بان يراجعها وبما رواه الحسن قال اتى عمر رجل طلق امرأته
ثلاثا بفم واحد فابانها منه فقيل له انك بالامس رددتها عليه
فقال خشيت ان يتتابع فيه السكران والغيران وروي عن ابن عباس
انه كان يقول ان الطلاق كان على عهد النبي صم وعهد ابي بكر و
صدر من امارة عمر طلاق الثلث واحدة ثم جعلها عمر بعد ذلك
ثلاثا وروى عكرمة عن ابن عباس قال طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته
ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فسأله الرسول
صم كيف طلقتها فقال طلقتها ثلاثا في مجلس واحد قال
نعم قال عم انما تلك واحدة راجعها ان شئت قال فراجعها والاخبار
المعارضة لاخبارهم اكثر من ان تحصى مسئلة ومما انفردت به الامامية

القول بان الطلاق بعد الطلاق وان كان في طهرين او طهر واحد لا
يقع الا بعد تخلل المراجعة والفقهاء كلهم يخالفون في ذلك لان
ابا حنيفة وان جعل ذلك بدعة فانه يذهب الى وقوعه ولزومه
والحجة لنا بعد اجماع الطائفة انا قد دللنا على ان ايقاع الطلاق
بعد الطلاق من غير مراجعة بدعة وخلاف السنة وقد بينا ان النهي
في الشرع يتبعه الفساد ونفي الاحكام الشرعية وايضا فان من طلق على
الترتيب الذي ذكرناه وقع طلاقه والزوج من اتبع الطلاق بغير رجعة
لا اجماع ولا دليل على وقوع طلاقه فيجب ان يحكم بنفيه فان قيل كيف
تذهبون الى ان المطلق ثلاثا بكلمة واحدة يقع من طلاقه واحدة
وهو مبدع مخالف للسنة وعندكم ان البدعة لا يلحقها حكم شرعي
قلنا انما ابدع من جمع بين الثلث فضم قوله ثلاثا الى قوله انت طالق
فالعبث من كلامه ما هو خلاف السنة وهو قوله ثلاثا فاذا اسقطنا
كلمة واوجبنا وقوع تطليقة واحدة لانه يقول انه طالق وقد
تلفظ بالطلاق والمسنون فيه فيجب اذا كان لاحق الثلث باطلا ان يقع
واحدة وجرى ذلك مجرى ان يقول انت طالق ويتبع ذلك بلفظ
لا تاثير له مثل قوله قام زيد ودخلت الدار وقد علمنا انه
لو اتبع ذلك بشيء مما ذكرناه لم يخرج لفظه بالطلاق من ان يكون
واقعا وان اتبعه بهذيان لا حكم له فان قيل لم ليس له ان يقول
لها انت طالق ثم يقول ثلاثا فيجب ان لا يقع طلاقه قلنا
ولم يسن له

ولم يسن له ان يقول لها انت طالق ثم يسميها ومع ذلك فلو فعل خالف
السنة ووقع طلاقه لانا قد بينا انه ما خالف السنة فيما وقع به
الطلاق وانما خالف فيما غيره مسئلة ومما انفردت به الامامية قولهم
ان الطلاق لا يقع الا بالتعيين والتمييز فاذا قال الرجل لاربع نسوة له احداكن
طالق فكلامه لغو لا حكم له في الشريعة وقال ابو حنيفة واصحابه
والثوري وعثمان البتي والليث اذا لم ينو واحدة بعينها حين قال
فانه يختار ايتهن شاء فيوقع الطلاق عليها والباقيات نساؤه وقال
مالك اذا لم ينو واحدة بعينها طلق عليه جميع نساؤه وقال الشافعي
اذا قال لامرأتيه احديكما طالق ثلاثا منع منهما حتى يبين فان قال لم
ارد هذه كان اقرارا منه بالاخرى والحجة لنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع
المتكرر وايضا فان الطلاق حكم شرعي وقد ثبت وقوعه ولزومه
مع التعيين ولا دليل على وقوعه مع الجهالة فيجب نفي وقوعه وايضا
فلا خلاف في ان المشروع في الطلاق تسمية المطلقة والاشارة اليها
بعينها ورفع الجهالة عنها واذا لم يفعل ذلك فقد تعدى المشروع و
قد بينا ان الفساد تابع لما خالف الشرع ومذهب مالك ابعد من
مذهب الجماعة لانه انما طلق واحدة وان كانت لا بعينها فكيف طلق
عليه جميع نسائه وقول غيره من الفقهاء في هذه المسئلة اقرب الى الصواب
مسئلة ومما انفردت به الامامية ان تعليق الطلاق بجزء من اجزاء
المرأة اي جزء كان لا يقع به الطلاق وخالف باقي الفقهاء في ذلك

• وقال ابو حنيفة واصحابه الا زفر اذا عبّر علق الطلاق بما يعبّر به عن جملة
البدن مثل الراس والجسد او عن جزء شائع مثل ربعك او نصفك و
قع الطلاق ولا يقع بما عدا ذلك وقال الشافعي اذا علقه بجارحة
بعض من ابعاضها مثل يدك ورجلك او شعرك وغير ذلك من الابعاض
وقع الطلاق ووافقه على ذلك ابن ابي ليلى وزفر ومالك والليث
وابن حي دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة ان تعلق الطلاق
ليس من الالفاظ المشروعة في الطلاق فيجب ان لا يقع وايضا فان
الطلاق حكم شرعي وقد ثبت انه اذا علقه بها وكملت الشرائط وقع
ولم يثبت انه اذا علقه ببعضها وقع والحكم الشرعي يجب نفيه بانتفاء
دليل شرعي عليه ومما يمكن ان يستدل به قوله تع يا ايها النبي اذا
طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فجعل الطلاق واقعا بما بينا
وله اسم النساء واليد والرجل لا يتناولها هذا الاسم بغير شبهة و
فرق ابو حنيفة بين الرقبة والراس والفرج وبين اليد والرجل
لانهم يقولون عندي كذا وكذا فرجا غير صحيح لان جميع ما ذكرناه
مجازا واستعارة وكلامنا على الحقايق ولان المذهب نعبر عنها
بها ايضا عن جميع البدن لانهم رووا عن النبي انه قال على اليد ما
اخذت حتى ترده واراد به الجملة وقال الله تع تبت يدا ابي
لهب وتب الاية وقال تع بما كسبت ايديهم وانما اراد الجملة
دون البعض كتاب الظهار مسئلة ومما انفردت

[illegible]

به الامامية

به الامامية القول بان الظهار لا يثبت حكمه الا مع القصد والنية وخالف
باقي الفقهاء في ذلك ولم يعتبروا النية فيه ومنع الليث بن سعد والمزني
وداود من وقوع ظهار السكران واجازه بعض الفقهاء والذي احتججنا
به في ان النية معتبرة في الطلاق فهو حجة هاهنا فلا معنى للاعادة مسئلة
ومما انفردت به الامامية ان الظهار لا يقع الا في طهر لا جماع فيه بحضور عدلين
شاهدين فمتى اخل بشرط مما ذكرناه لم يقع ظهار وخالف باقي الفقهاء
في ذلك والحجة لنا بعد اجماع الطائفة ان الظهار حكم شرعي وانما
يثبت في الموضع الذي يدل الشرع على ثبوته واذا وقع مقارنا للشروط
التي ذكرناها فلا خلاف بين الامة في لزوم حكمه وليس كذلك اذا اختل
اختل بعض هذه الشروط لانه لا دليل شرعي على لزومه مع فقد الشروط
التي اعتبرناها فيجب نفي وقوعه مسئلة ومما انفردت به الامامية القول
بان الظهار لا يقع بيمين ولا مشروطا باي شرط كان وخالف
باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا في هذه المسئلة الحجة التي في المسئلة
التي تقدمتها بلا فصل ولا معنى للتكرار مسئلة ومما انفردت
به الامامية ان الظهار لا يثبت حكمه مع الجهالة ولا بد فيه من
التعيين والتمييز اما بالاشارة او التسمية ومن قال لنسائه احد
هكن علي كظهر امي لا حكم لقوله وخالف باقي الفقهاء في ذلك و
الحجة لنا بعد الاجماع المتردد ان الظهار حكم شرعي وقد ثبت بالا
تفاق انه يقع مع التعيين ولم يثبت انه واقع مع الجهالة مسئلة ومما

انفردت به الامامية القول بان الظهار لا يقع الا بلفظ الظهر ولا يقوم
مقامه تعليقه بجزء من اجزاء الام او عضو منها اي عضو كان و
خالف باقي الفقهاء فقال ابو حنيفة واصحابه اذا قال انت علي كظهر امي
او راسها او ذكر شيئا يحل له النظر اليه منها لم يكن مظاهرا فان قال كبطنها
او فخذها او ما اشبه ذلك كان مظاهرا لانه يجري مجرى الظهر في انه لا يحل له
النظر اليها وقال ابن القسم قياس قول مالك انه يكون مظاهرا بكل
شيء من الام وقال الثوري والشافعي اذا قال انت علي كظهر راس امي
او كيدها فهو مظاهر لان منها ما لك محرم عليه والحجة لنا بعد الاجماع
الطائفة ما تقدم من ان الظهار حكم شرعي وقد ثبت وقوعه ولزومه
اذا علق بالظهر ولم يثبت ذلك في باقي الاعضاء وايضا فا
ن الظهار مشتق من لفظ الظهر فاذا علق باليد وما اشبهها
بطل اسم المشتق ولم يجز اجراؤه فاما قيل في اليد معنى الظهر قلنا الا
تفاق في معنى التحريم لا يوجب ان يكون اليد ظهرا والاسم مشتقا من
الظهر دون غيره مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان
من ظاهر ثم جامع قبل ان يكفر لزمته كفارتان ووافق الامامية
في ذلك الزهري وقتادة وخالف باقي الفقهاء واوجبوا كفارة
واحدة دليلنا الاجماع المتردد واعتبار اليقين ببراءة الذمة فا
ن ذلك لا يحصل الا مع الكفارتين دون الواحدة فان قيل اذا
كانت الكفارة انما تلزم بالعود وهو امساكها زوجة والمقام على

استباحة التمتع بها دون الجماع بدلالة قوله تع من قبل ان يتماسا فبالعود يلزم
كفارة واحدة والجماع لا يوجب كفارة اخرى قلنا الواجب بحكم الظهار
اذا وقع العود الكفارة فاذا جامع قبل ان يكفر لا يمتنع ان يلزمه اخرى عقوبة
كتاب الايلاء مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الا
يلاء لا يكون الا باسم الله تع دون غيره ولو قال ان قربتك فلله علي
صوم او صلوة لم يكن موليا وقال ابو حنيفة وابو يوسف اذا قال ان
قربتك فلله علي صلوة لا يكون موليا وقال زفر ومحمد بن مالك
وابن حي والشافعي هو مول واذا قال لله علي صوم كان موليا في قولهم
جميعا والحجة لنا بعد اجماع الطائفة ان الايلاء يتعلق به حكم شرعي وقد
علمنا تعلقه في الموضع الذي يتفق عليه ولم يدل دليل على ثبوت
حكمه في موضع الخلاف فيجب نفي ثبوته مسئلة ومما انفردت به
الامامية ان الايلاء لا يقع في حال الغضب الذي لا يضبط الانسان
معه نفسه ولا مع الاكراه ولا بد فيه من القصد وخالف باقي الفقهاء
في ذلك والحجة لنا ما تقدم في كتاب الطلاق وانه لا يقع مع الغضب
والاكراه مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به ان من حلف الا يقرب
زوجته وهي مرضع خوفا من ان تحمل فينقطع لبنها فيضر ذلك
بولدها الا يكون موليا وخالف باقي الفقهاء في ذلك وروي عن
الاوزاعي موافقة الامامية وقال مالك لا يكون موليا لانه اراد
صلاح ولده ولم يرد الامتناع من الجماع الاضرار بالمراة والحجة لنا

بعد اجماع الطائفة أن انعقاد الايلاء حكم شرعي وقد ثبت انعقاده
في موضع الاتفاق ولم يثبت في موضع الخلاف فانعقاده حكم شرعي يجب
نفيه بنفي الدليل الشرعي فان احتجوا بعموم قوله تعالى للذين يؤلون
من نسائهم تربص اربعة اشهر فالجواب ان العموم يخص بالدليل و
بعد فالآية تقتضي وجوب التربص فيمن آلى ونحن نمنع من كونه مؤليا
للمرضعة لا الحالف في الرضاع موليا فالكلام لا يتناوله فان قيل هذا يوجب
الا ينعقد الايلاء في مصلحة للرجل او لزوجته او لولده على كل حال في
غير الرضاع ايضا قلنا كذلك نقول واليه نذهب **كتاب اللعان**

مسألة ومما كان الامامية منفردة به وان جمهور الفقهاء على خلافه
القول بان الرجل اذا قال لامرأته يا زانية وما جرى مجرى ذلك لا يوجب
اللعان بينهما فاذا والذي يوجب اللعان ان يقول رايتك تز
نين ويضيف الفاحشة منها الى مشاهدته او ينفي ولدا او حملا
ووافق مالك والليث في هذه الجملة والحجة لنا اجماع الطائفة وايضا
فان اللعان يتعلق به احكام شرعية فالطريق الى اثباتها ما يوجبه
ادلة الشرع وقد ثبت في الموضع الذي ذكرناه بالاتفاق انه يوجب
اللعان ولم يثبت ذلك فيما عداه فيجب نفي ايجاب اللعان **مسألة**
ومما انفردت به الامامية ان من قذف امرأته وهي خرساء او صماء لا
تسمع شيئا فرق بينهما واقيم عليه الحد ولم تحل له ابدا ولا لعان بينهما
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه اذا قذف

الاخرس امرأته

الاخرس امرأته لم يحد ولم يلاعن وقال الاوزاعي اذا قذف امرأته وهي
خرساء لحق به ولدها ولا حد عليه ولا لعان وقال مالك وال
شافعي يلاعن الاخرس اذا قذف امرأته بالاشارة دليلنا على صحة
ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وانما اوجب الفرقة والحد على الزوج اذا قذف
زوجته وهي خرساء لان الذي يسقط الحد عن الزوج اللعان واللعان
للخرساء لا يصح وقول الاوزاعي ان الولد يلحق بمن قذف امرأته
وهي خرساء صحيح لان اللعان اذا لم يصح وقوعه بينهما لخرس المرأة فا
لولد لاحق واما نفيه الحد عنه فغلط منه لانه قاذف لم يبطل عنه الحد

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من لاعن زوجته وجحد
ولدها ثم رجع بعد ذلك فاقر بالولد فانه يضرب حد المفتري و
يورث الولد منه ولا يورث هو من ذلك الولد ويورث من
هذا المولود اخوته من قبل امه ولا يورث اخوته منه من جهة ابيه و
لست اعرف لهم موافقا للامامية من مخالفيها في هذه المسألة والدليل
على صحة هذا المذهب الاجماع المتردد وايضا فان الاحتياط فيه لان ا
قراره بالولد بعد نفيه يغلب ان القصد به الطمع في الميراث ولذا
حرم الميراث لان ذلك صارفا عن هذا القصد ومقتضيا ان الاقرار
بعد الجحود مع حرمان الميراث انما هو لتحري الحق والقصد دون
غيره **كتاب العدد** **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به
القول بان الآيسة من النساء من المحيض اذا كانت في سن من لا تحيض

لا عدة عليها متى طلقت وكذلك من لم تبلغ المحيض اذا لم يكن مثلها
من لا تحيض لا عدة عليها وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويوجبون
العدة على الآيسة من المحيض وعلى التي لم تبلغ على كل حال وعدة هؤ
لاء عندهم الاشهر وهذا المذهب ليس بمذهب لجميع الامامية وان كان
فيهم من يذهب اليه ويعول على اخبار آحاد في ذلك لا حجة فيها وليس
بمذهب لجميع الامامية فانما يلحق بما اجمعوا عليه والذي اذهب انا اليه
ان على الآيسة من المحيض والتي لم تبلغ العدة على كل حال من غير مراعاة
الشرط الذي حكيناه عن اصحابنا والذي يدل على صحة هذا المذهب
قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة
اشهر واللائي لم يحضن وهذا صريح في ان الآيسات من المحيض واللائي
لم يبلغن عدتهن الاشهر على كل حال لان قوله تعالى واللائي لم يحضن معنا
معناه واللائي لم يحضن كذلك فان قيل كيف تدعون ان الظاهر يقتضي
ايجاب العدة على ما ذكرتم على كل حال وفي الآية شرط وهو قوله تعالى ان ار
تبتم قلنا اول ما نقوله ان الشرط المذكور في الآية لا ينفع اصحابنا
لانه غير مطابق لما يشرطونه وانما يكون نافعا لهم لو شرط فقال تعالى
ان كان مثلهن لا تحيض في الآيسات وفي اللائي لم يبلغن المحيض واذا
كان مثلهن تحيض اذا لم يقل تعالى ذلك وقال جل وعز ان ارتبتم وهو
غير الشرط الذي شرطه اصحابنا فلا منفعة لهم به وليس يخلو قوله
تعالى ان ارتبتم من ان يريد به ما قاله جمهور المفسرين واهل العلم با

التأويل

ان
بالتأويل من ان الله تعالى اراد به ان كنتم مرتابين في عدة هؤلاء النساء وغير عالمين
بمبلغها فقرروا وما يقوي ذلك من ان سبب نزول هذه الآية وهو
ما ذكرناه من فقد العلم فروى مطرف عن عمرو بن سالم قال قال ابي
بن كعب يا رسول الله ان عددا من عدد النساء لم تذكر في الكتاب
الصغار والكبار واولات الاحمال فانزل الله عز وجل واللائي يئسن من
المحيض الى قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فكان
سبب نزول هذه الآية الارتياب الذي ذكرناه ولا يجوز ان يكون
الارتياب من المحيض بانها آيسة لانه تعالى قطع الآيسة على اليأس من المحيض
بقوله تعالى واللائي يئسن والمشكوك في حالها والمرتاب في انها تحيض
او لا تحيض لا تكون آيسة والمرجع في وقوع الحيض منها وارتفاعه اليها
وهي المصدقة على ما تخبر به منه ومعرفة الرجال به مبنية على اخبار
النساء فاذا اخبرت بانها ان حيضها قد ارتفع قطع عليه ولا معنى
للارتياب مع ذلك واذا كان الحيض المرجع فيه الى النساء ومعرفة
الرجال مبنية على اخبار النساء فكانت الريبة المذكورة في الآية
منصرفة الى اليائس من المحيض وكان يجب ان يقول تعالى ان ارتبن وان لم يرتبن
او ان ارتبن لانه حكم يرجع الى النساء ويتعلق بهن فهن المخا
طبات به فلما قال الله تعالى ان ارتبتم فخاطب الرجال دون النساء علم
ان المراد هو الارتياب في العدة ومبلغها فان قيل ما انكرتم من ان
يكون الارتياب ههنا انما هو لمن تحيض او لا تحيض ممن هو في سنها

على ما يشترطه بعض اصحابكم قلنا هذا يبطل لانه لا ريب في سن من تحيض
مثلها من النساء او لا تحيض لان المرجع فيه الى العادة ثم اذا كان الكلام
مشروطاً فالاولى ان يعلق بالشرط بلا خلاف فيه دون ما فيه
الخلاف وقد علمنا ان من شرط وجوب الاعلام بالشيء والاطلاع عليه
فقد العلم ووقوع الريبة ممن يعلم بذلك ويطلع عليه فلا بد اذاً من
ان يكون ما علقناه من الشرط به وجعلنا الريبة واقعة فيه مراداً
واذا ثبت ذلك لم يجز ان يعلق الشرط بشيء آخر مما ذكروه او غيره لا
ن الكلام يستقل بتعلق الشرط بما ذكرناه انه لا خلاف فيه ولا حاجة
به بعد الاستقلال الى امر آخر الا ترى انه لو استقل بنفسه لما استدلال
جاز اشتراطه وكذلك اذا استقل مشروطاً بشيء لا خلاف فيه فلا
يجب مجاوزته ولا تخطيه الى غيره مسئلة ومما يظن ان الامامية
مجمعة عليه ومنفردة به القول بان عدة الحامل المطلقة اقرب الاجلين تعجل
وتفسير ذلك ان المطلقة اذا كانت حاملاً ووضعت قبل
مضي الاقراء الثلاثة فقد بانت بذلك وان مضت الاقراء الثلثة
قبل ان تضع حملها بانت بذلك ايضاً وقد بينا في جواب المسائل
الواردة من اهل الموصل الفقهية انه ما ذهب جميع اصحابنا الى هذا
المذهب ولا اجمع العلماء منا عليه واكثر اصحابنا يفتي بلا فرق بين
هب الى ان عدة من ذكرنا حالها وضعها الحمل ومن ذهب الى خلاف
ما نصرناه انما عول على خبر يرويه زرارة بن اعين عن ابي جعفر ع

وقد بينا

وقد بينا انه ليس بحجة توجب العلم وسلمناه مع ذلك وتاولناه واستوفينا
هناك من الكلام ما لا طائل في اعادته ههنا وفي الجملة اذا كانت هذه المسئلة
مما لا يجمع اصحابنا عليها ويختلفون فيها فهي خارجة عما بيناه هذا الكلام عليه بينا
فان قيل فما حجتكم على كل حال على ان عدة المطلقة اذا كانت حاملاً هي وضعها
للحمل دون الاقراء فان احتججتم بقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء فالجواب عن ذلك انه لا خلاف بين العلماء في ان آية وضع الحمل
عامة في المطلقة وغيرها وانها ناسخة لما تقدمها ومما يكشف عن ذلك
ان قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ا
ن يكتمن ما خلق الله في ارحامهن انما هو في غير الحوامل فان من اسباب
حملها لا تبقي معها الا تحل لها ان يكتم ما خلق الله تع في رحمها واذا كانت
هذه خاصة في غير الحوامل لم تعارض آية الوضع وهي عامة في كل حامل
من مطلقة وغيرها مسئلة ومما انفردت به الامامية ان عدة الحامل
المتوفى عنها زوجها ابعد الاجلين وتصوير هذه المسئلة ان المرأة
اذا كانت حاملاً فتوفي زوجها ووضعت حملها قبل ان ينقضي ار
بعة اشهر وعشرة ايام لم تنقض بذلك عدتها حتى تمضي اربعة
اشهر وعشرة ايام فان هي مضت عنها اربعة اشهر وعشرة ا
يام ولم تضع حملها لم يحكم لها بانقضاء العدة حتى تضع الحمل فكان
العدة تنقضي بابعد هذين الاجلين من امامضي الاشهر
او وضع الحمل وهذه المسئلة يخالف فيها الامامية جميع الفقهاء

في زماننا هذا لان الفقهاء يحكون في كتبهم ومسائل خلافهم خلافاً
قديماً فيها وان امير المؤمنين ع وعبد الله بن عباس كانا يذهبان
الى مثل ما يفتي به الامامية الآن فيها والحجة للامامية الاجماع المتردد
وهذا الكتاب وايضاً فان العدة عبادة يستحق فيها الثواب واذا
بعد مداها زادت مشقتها وكثرة الثواب عليها في العدة واذا
مضت عليها اربعة اشهر وعشرة ايام كانت المشقة اكثر في الثواب
وايضاً فقولنا اولى من قولهم فان احتجوا بظاهر قوله تع واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن وانه عام في المتوفى عنها زوجها وغيرها
عارضناهم بقوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشراً وانه عام في الحامل
وغيرها ثم لو كانت آيتهم التي ذكروها عامة الظاهر جاز ان نخصها
بدليل وهو اجماع الفرقة المحقة التي بينا ان الحجة فيه مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان اقل ما يجوز ان ينقضي به
عدة المطلقة التي تعتد بالاقراء ما زاد على ستة وعشرين يوما
بيوما بساعة او دونها مثال ذلك ان يكون طلقها زوجها
وهي طاهر فحاضت بعد طلاقه لها فتلك الساعة اذا كانت في ا
لطهر فهي محسوبة لها قرء واحد ثم حاضت ثلثة ايام وهو اقل
الحيض وطهرت عشرة ايام وهو اقل الطهر ثم حاضت بعد ذلك
ثلاثة ايام وطهرت بعدها عشرة ايام ثم حاضت فعند اول

قطرة

قطرة تراها من الدم قد بانت وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك واما
الشافعي وان كان قوله في القرء انه الطهر مثل قولنا واحتسب ايضا
للامرأة بالطهر الذي يقع فيه الطلاق حسب ما نذهب اليه
فانه يذهب الى ان اقل الطهر خمسة عشر يوماً فاقل ما تنقضي به ا
لعدة على مذهبه اثنان وثلاثون يوماً ولحظتان مثال ذا
لك ان يطلقها في آخر جزء من اجزاء طهرها ثم تحيض خمسة عشر يوماً
فيحصل لها قرء بذلك ثم تحيض يوماً وليلة وهو اقل الحيض عنده
ثم تطهر خمسة عشر يوما ثم يبتدي بها الحيض لحظة واحدة فينقضي
عدتها باثنين وثلاثين يوماً وليلة ولحظتين فاما ابو يوسف و
محمد فانهما ذهبا الى ان اقل ما يمكن ان تنقضي به العدة تسعة وثلا
ثون يوماً ولحظة واحدة لانه يطلقها في آخر جزء من الطهر فتحيض عقيبه
بثلاثة ايام وهو اقل الحيض عندهما ثم تحيض ثلاثة ايام ثم تطهر
خمسة عشر يوما ثم تحيض ثلثة ايام ثم تطهر لحظة واحدة وابو حنيفة
يذهب الى ان اقل ما تنقضي به العدة ستون يوما ولحظة
واحدة لانه يعتبر اكثر الحيض واقل الطهر واكثر الحيض عنده عشرة الكثر
ايام فلانه يطلقها في آخر اجزاء الطهر ثم تحيض عشرة ايام ثم تطهر
خمسة عشر يوماً ثم تحيض عشرة وتطهر خمسة عشر يوماً ثم تحيض عشرة
ايام ثم تطهر لحظة واحدة والحجة لما ذهبنا اليه بعد اجماع الفرقة المحقة
عليه ان الله تع امر المطلقة بالتربص ثلاثة اقرؤا والصحيح عندنا

ان القرء المراد في الآية هو الطهر دون الحيض وصح ايضا ان اقل الحيض
ثلاثة ايام واقل الطهر عشرة وقد دللنا في باب الحيض في هذا الكتاب
على ان اقل الطهر هو عشرة ايام ودللنا فيما امليناه من مسائل
الخلاف المفردة على ان اقل الحيض ثلثة ايام ولم يبق الا ان يدل
على ان لفظة القرء في وضع اللغة مشتركة بين الحيض والطهر وقد نص
القوم على ذلك في كتبهم ومما يوضح صحة الاشتراك انها مستعملة في
الامرين بغير شك ولا دفاع وظاهر استعمال اللفظة بين شيئين يدل
على انها حقيقة في الامرين الى ان يقوم دليل يقهر على انها مجاز في احدهما
واذا ثبت انها حقيقة في الامرين فلو خلينا والظاهر لكان يجب انقضاء
عدة المطلقة بان يمضي عليها ثلثة اقراء من الحيض والطهر معا لوقوع
الاسم على الامرين غير ان الامة اجمعت على انها لا تنقضي الا بمرور
ثلاثة اقراء من احد الجنسين اما من الطهر او من الحيض واذا
ثبت ذلك وكانت الاطهار التي نعتبرها اسبق مما يعتبره ابو حنيفة
واصحابه لانه اذا طلقها وهي طاهر انقضت عدتها عندنا وعند
الشافعي بدخولها في الحيضة الثالثة وعندهم تنقضي بانقضاء
الحيضة الثالثة واذا سبق ما نعتبره لما يعتبرون والاسم يتناوله و
جب انقضاء العدة به واما الشافعي وان وافقنا في هذه الجملة فقولنا
انما كان اولى من قوله لانه يذهب الى ان الطهر بين الحيضتين
خمسة عشر يوما وذلك عندنا باطل فلهذا الوجه اختلف قولنا
فيما نقضي

بما تنقضي به العدة فان قيل قد ذهب اهل اللغة الى ان القرء مشتق من
الجمع من قولهم قريت الحيض اذا جمعته وقرأته ايضا بالهمزة وذهب آخرون
الى ان المراد به الوقت واستشهدوا بقول اهل اللغة اقرأ الامر اذا حان
وقته فان كان الاصل الجمع فالحيض احق به لان معنى الاجتماع لا يوجد
الا في الحيض دون الطهر وان كان الاصل الوقت فالحيض ايضا احق به
لان الوقت انما يكون وقتا لما يتجدد ويحدث والحيض هو الذي يتجدد
والطهر ليس بمتجدد بل هو الاصل ومعناه عدم الحيض والجواب ان
اهل اللغة قد نصوا على ان القرء من الاسماء المشتركة بين الطهر والحيض وانها
من الالفاظ الواقعة على الضدين ومن لا يعرف ذلك لا يتكلم بكلام فيما هو من
اللغة وهذا القدر كاف في بطلان السؤال ومما قيل ان معنى الاجتماع
حاصل في حال الطهر لان الدم يجتمع في حال الطهر والحيض معا فليس احدهما
بالوقت اخص من الآخر وقولهم ان الحيض حادث والطهر ليس بحادث وانه
انما هو ارتفاع الحيض والحيض اشبه بالوقت من الطهر فليس بشيء لان
الوقت يليق بكل متجدد من حدوث امر وارتفاع امر الا ترى ان الحمى توقت
بوقت وهي حادثة وارتفاعها ونزولها يوقتان بوقت من حيث
كانا متجددين فان قيل ظاهر القرآن يقتضي وجوب استيفاء المعتدة
بثلاثة اقراء كوامل وعلى قولكم الذي شرحتموه لا تستوفي ثلثة اقراء
لانما يمضي عليها قرآن وبعض الثالث ومن ذهب الى ان القرء الحيض
يذهب الى انها تستوفي ثلثة حيض كوامل فالجواب ان من ذهب

الى ان القرء الطهر يذهب الى انه تعتد بالطهر الذي وقع فيه الطلاق
ولا احد من الامة يجمع بين القول بان القرء هو الطهر وانه لا بد من ثلثة
اقراء كوامل فلما سلمنا ان ظاهر الآية يقتضي كمال الاقراء الثلثة لجاز
الرجوع عن الظاهر بهذه الادلة ومما يجاب به ايضا ان القرء في اللغة
اسم لما اعتيد اقباله وادباره ما اعتيد ادباره لانهم يقولون اقرأ النجم
اذا طلع واقرأ اذا غاب والاقراء المذكورة في الآية هو اسم للادبار
الاطهار فعلى ما ذكرناه يحصل للمعتدة ادبار ثلثة اطهار فيقع
على ذلك اقراء ثلثة ومما قيل ايضا ان القرء اذا كان من اسماء الزمان عبر
باسم الثلثة منه عن الاثنين وبعض الثالث كما قال الله تعالى الحج اشهر
معلومات واشهر الحج شهران وبعض الثالث وايضا فان من كتب كتابا
جاز ان يقول لثلاث خلون وان كان قد مضى يومان وبعض
الثالث ويمكن ان يقال في ذلك انه مجاز وحمل الآية على الحقيقة اولى
والجواب الاول الذي اعتمدناه اولى فان استدلوا على ان القرء هو
الحيض بان الصغيرة والآيسة من الحيض ليستا من ذوات الاقراء
بلا خلاف وان كان الطهر موجودا فيهما وبقي اللتي تحيض انها من ذ
وات الاقراء فدل ذلك على ان القرء هو الحيض والجواب عنه ان القرء
اسم للطهر الذي يتعقبه الحيض وليس باسم لما لا يتعقبه حيض
فان استدلوا بما روي عن النبي صم من قوله لفاطمة بنت ابي حبيش
دعي الصلوة ايام اقرائك وهذا لا شبهة في ان المراد به الحيض
دون
الطهر

دون الطهر والجواب ان اخبار الآحاد غير معمول بها في الشريعة وبعد
فيعارض هذا الخبر قوله عم في خبر ابن عمر انما السنة ان تستقبل بها الطهر ثم
تطلقها في كل قرء تطليقة فقد ورد الشرع ايضا باشتراك هذا الاسم بين
الطهر والحيض مسئلة ومما يظن انفراد الامامية به القول ان الا
حداد لا يجب على المطلقة وان كانت بائنا والاحداد هو ان تمتنع المرأة
من الزينة بالكحل والامتشاط ولبس المصبوغ والمنقوش وما جرى مجرى ذا
لك من ضروب الزينة وقد وافق الامامية في ذلك قول الشافعي الجديد
ومالك والليث بن سعد وقال ابو حنيفة واصحابه والثوري على
المطلقة المبتوتة من الاحداد مثل ما على المتوفى عنها زوجها دليلنا
اجماع الطائفة المحقة وايضا فان الاحداد حكم شرعي والاصل
انتفاء الاحكام الشرعية فمن اثبتها كان عليه الدليل وانما اوجبنا
الاحداد على المتوفى عنها زوجها وخرجنا عن حكم الاصل بدليل ليس
هو ههنا ثابتا مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان
اكثر مدة الحمل سنة واحدة وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال الشا
فعي اكثر الحمل اربع سنين وقال الزهري والليث وربيعة اكثره سبع
سنين وقال ابو حنيفة سنتان وقال الثوري عثمان البتي اكثره سنتان
وعن مالك فيه ثلث روايات احدها مثل قول الشافعي اربع سنين
والثاني خمس سنين والثالث سبع سنين واعلم ان الفائدة في تحديد
اكثر الحمل ان الرجل اذا طلق زوجته فاتت بولد بعد الطلاق لاكثر

من ذلك الحد لم يجمعه وهذا حكم معلوم لا بدّ من تحقيقه والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد انا نرجع في تحديد الحمل الى نصوص وتوقيف واجماع وطرق علمية ولا نبنيه من طرق الظن ومن الفون برجعون فيه اما الى اخبار آحاد توجب الظن او الى طرق اجتهادية لا توجب العلم واكثر ما فيها ايجاب الظن فتحديدنا اولى ما ايضا فانه لا خلاف في ان السنة مدة الحمل وانما الخلاف فيما زاد عليها فصار ما ذهبنا اليه مجمعا على انه حمل وما زاد عليه اذا كان دليل عليه يقينا كونه حملا لان كونه حملا يتعرف به اثبات حكم شرعي والاحكام الشرعية يحتاج في اثباتها الى الادلة الشرعية فان قالوا المراعي في هذه اللفظة العادة قلنا العادة والعهد فيما به قلناه ونساء اهل لو ما لانا لا نعهد حملا يكون اربع سنين ولا سبع سنين وانما يدعي ذلك من ليس قوله حجة فان قالوا قد روى الشافعي ان ابن عجلان ولد لاربع سنين قلنا انما عمل في ذلك على ظنه وحسن اعتقاده في الراوي ومثل هذا لا يجوز بالظنون وهو معارض بما روي عن عائشة انها كانت تقول اكثر الحمل سنتان وروى سليمان بن عباد قال كانت عندنا بواسط امرأة بقي الحمل في جوفها خمس سنين واذا تعارضت الاخبار سقطت وثبت ما حددناه اكثر الحمل

تم الجزء الاول والحمد لله وحده وصلى الله على محمد وآله ويتلوه الجزء الثاني والله الموفق للخيرات

كتبه مبارك

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب مسائل الايمان والنذور والكفارات

مسئلة ومما انفردت به الامامية ان من حلف بالله تعالى ان يفعل قبيحا او يترك واجبا لم ينعقد يمينه ولم تلزمه كفارة اذا فعل ما حلف انه لا يفعله او لا يفعل ما حلف انه يفعله ومن عدا الامامية يوجبون على من ذكرناه الحنث والكفارة دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان انعقاد اليمين حكم شرعي بغير شبهة وقد علمنا بالاجماع انعقاد اليمين اذا كانت على طاعة او مباح واذا تعلقت بمعصية فلا اجماع ولا دليل يوجب العلم على انعقادها فوجب نفي انعقادها لانتفاء دليل شرعي عليه وايضا فان معنى انعقاد اليمين ان يجب على الحالف فعل ما حلف انه يفعله او يجب عليه الا يفعل ما حلف انه لا يفعله ولا خلاف ان هذا الحكم مفقود في اليمين على المعصية لان الواجب عليه الا يفعلها فكيف تنعقد يمين يجب عليه الا يفي بها وان يعدل عن موجبها فان قيل ليس معنى انعقاد اليمين ما ادعيتم بل معناه وجوب الكفارة متى خالف او حنث قلنا هذا غير صحيح لان وجوب الكفارة وحكم الحنث انما يتبعان انعقاد اليمين لانه انما يلزمه الكفارة لانه حل خلاف اليمين المنعقدة فكيف نفسر الانعقاد بلزوم الكفارة وهو مبني عليه وتابع له والذي يكشف عن صحة ما ذكرناه ان الله تعالى امرنا بان نحفظ ايماننا ونقيم عليها بقوله تعالى واحفظوا ايمانكم

وقوله تعالى اوفوا بالعقود فاليمين المنعقدة هي التي يجب حفظها والوفاء بها ولا خلاف ان اليمين على المعصية بخلاف ذلك فيجب ان يكون غير منعقدة فاذا لم تنعقد فلا كفارة فيها وايضا فان من حلف ان يفعل معصية ثم لم يفعلها هو بان لا يفعلها مطيع لله عز وجل فاعل لما اوجبه الله عليه فكيف يجب عليه كفارة فيما اطاع الله تعالى فيه وادى الواجب به وانما تجب الكفارة على من اثم بمخالفة يمينه وحنث ليحط عنه الكفارة الاثم والوزر فان قيل فقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من حلف على شيء فرأى ما هو خير منه فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا يقتضي قطعا وانما نحتج في اثبات الاحكام بما يقتضي العلم ولم في اخبارنا التي نرويها عن ائمتنا ما لا يحصى من المعارض ما يتضمن التصريح بسقوط الكفارة ويعارض هذا الخبر بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث عمرو انه قال فليأت الذي هو خير وكفارتها تركها يعني عليه السلام ترك المعصية لان الكفارة لما كانت لازالة الاثم وترك المعصية اذا كان واجبا فلا اثم فيه فقد قام مقام الكفارة ونحن نستعمل الخبرين المرويين عنه عليه السلام فنحمل قوله وليكفر على الاستحباب والندب والمخالف لنا لا يمكنه على مذهبه استعمال الخبر المتضمن سقوط الكفارة وان كفارتها تركها **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ان القائل اذا قال ان فعلت كذا فامرأتي طالق او هي علي كظهر امي او عبدي حر او مالي صدقة لم يكن لذلك تأثير ولا

يلزم

يلزم فيها الحنث والكفارة وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقالوا متى حنث لزمه الظهار والعتق وقال ابو حنيفة اذا حلف بصدقة جميع ماله ثم حنث فعليه ان يتصدق بجميعه وقال الشافعي يجب عليه اذا حنث كفارة يمين وقال مالك يخرج من ماله الثلث اذا حنث وقد روي عن ابن عباس رضه وطاووس والشعبي انه لا شيء على من حلف بذلك ثم حنث اما الدلالة على ان الطلاق والظهار لا يقعان مشروطين فقد تقدم في هذا الكتاب واما العتق والصدقة ففي اصحابنا من يفتي انه ان خرج ذلك القول مخرج اليمين كان لغوا باطلا لا حكم له وان اخرج مخرج النذر وكان له حكم النذر ووجب عليه العتق والصدقة اذا كان ما علقه به من الشرط وهذا غير صحيح لان النذر عند جميع اصحابنا من شرطه ان يقول الناذر لله تعالى علي كذا ان كان كذا فاذا قال عبدي حر ان كان كذا او مالي صدقة وقصد الصدقة النذر دون اليمين فلا يكون ناذرا الا ان يقول لله علي صدقة مالي وعتق عبدي وان لم يقل ذلك لم يكن ناذرا كما لا يكون حالفا والدليل على ان ذلك ليس بيمين ولا يلزم فيه حنث اجماع الطائفة واجماعهم حجة ولا خلاف في ان الحالف بغير الله عاص مخالف لما شرع من كيفية اليمين فاذا كان انعقاد اليمين حكما شرعيا لم يقع بالمعصية المخالفة للمشروع وايضا فان الاصل براءة الذمة من الحقوق ومن اثبت

ذلك كان عليه الدليل فان احتج ابو حنيفة بقوله تع ومنهم من عاهد
الله لئن آتانا من فضله لنصدقن الاية وانه تع ذمهم على مخالفة
نقض ما عاهدوا عليه فالجواب انا لا نسلم ان ذلك عهد فمن ادعى
له حكم العهد فعليه اقامة الدلالة وبعد فان اكثر اصحابنا يقولون
قوله علي عهد الله ليس بيمين مسئلة ومما انفردت به الامامية
ان القائل اذا قال علي عهد الله ان لا افعل محرما ففعله وان افعل
طاعة فلم يفعلها او ذكر شيئا مباحا ليس بمعصية ثم خالف انه يجب
عليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا او صيام شهرين متتابعين
وهو مخير بين الثلاث وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك فعند ابي
حنيفة ومالك ان هذا القول يمين يجب فيه ما يجب في حنث اليمين
وقال الشافعي ان نوى بذلك اليمين كان يمينا ومتى لم ينوه لم يكن
يمينا دليلنا اجماع الطائفة وان شئت ان تقول قد ثبت ان من حلف
على ان يفعل فعلا هو معصية انه يجب ان لا يفعله ولا كفارة عليه
ولا احد قال بسقوط الكفارة عمن ذكرناه قال فيمن عاهد الله
تع ثم نكث ان الكفارة التي ذكرناها تلزمه ولا احد من الامة يفرق
بين المسئلتين فمن فرق بينهما خالف الاجماع مسئلة ومما
يظن ان الامامية انفردت به وللشافعي فيه قولان احدهما
موافق للامامية ان من حلف بالله تع الا يدخل دارا او لا ان
يفعل شيئا ففعله مكرها او ناسيا فلا كفارة عليه والزمه

باقي الفقهاء

باقي الفقهاء الكفارة الا على احد قولي الشافعي الذي ذكرناه
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا قوله تع وليس عليكم
جناح فيما اخطأتم به فاذا قيل الجناح هو الاثم قلنا قد يعبر به في القرآن
والشريعة عن الاثم وعن كل فعل فيجب حمله على الامرين ما لم تقم دلالة
وايضا فان النسيان والاكراه يرفعان التكليف العقلي فكيف لا يرفعان
التكليف السمعي وايضا فان الكفارة وضعت في الشريعة لازالة الاثم
المستحق وقد سقط الاثم عن الناسي بلا خلاف فلا كفارة عليه
وايضا فان الفعل المحلوف عليه يتعذر بالاكراه والنسيان كما يتعذر
بفقد القدرة فكما يرتفع التكليف مع فقد القدرة فكذلك يرتفع
بالاكراه وفقد العلم وكان من حلف على ان يفعل شيئا وقد فقد
قدرته عليه لا تلزمه كفارة وكذلك متى حلف انه يفعل فاكره على
الا يفعله وسلب علمه فيجب ايضا ان لا تلزمه الكفارة لارتفاع
التمكن على الوجهين معا ويمكن ان يعارض المخالفون في هذه المسئلة
بما رووه وهو ظاهر في كتبهم ورواياتهم عن ابن عباس رض عن النبي صلعم
انه قال ان الله تع تجاوز لامتي عن الخطا والنسيان وما استكرهوا
عليه وليس لهم ان يحملوا الخبر على اسم الخطاء والنسيان دون حكمهما لان الو
اجب حمله عليهما معا الا ان تقوم دلالة الا ترى ان رفع الخطا وا
لنسيان نفسهما لا يمكن ان يراد بالخبر وانما المراد ما يرجع حكمه عليهما
مسئلة ومما يجوز ان يظن بالامامية الانفراد به ان من حلف

الا يكلم زيدا حينا وقع على ستة اشهر ووافق الامامية ابو حنيفة في
ذلك والشافعي يذهب الى ان الحين يقع على الابد وقال مالك الحين
سنة كاملة والذي يجب تحقيقه ان هذا القائل ان كان عنى بالحين
زمانا بعينه فهو على ما نواه وان اطلق القول عاريا من نية كان على
ستة اشهر دليلنا على قولنا على صحة مذهبنا الاجماع المتردد ولان
اسم الحين يقع على اشياء مختلفة على الزمان كله في قوله تع فسبحان الله
حين تمسون وحين تصبحون وانما اراد زمان الصباح والمساء
كله ورايت بعض متقدمي شيوخ اصحاب ابي حنيفة يحمل هذه الاية
على ان المراد بها ساعة واحدة فكانه قال سبحانه ساعة تمسون و
ساعة تصبحون وهذا غلط فاحش لا يخفى ومما يقع عليه ايضا اسم
الحين اربعون سنة قال الله تع هل اتى على الانسان حين من الدهر
فذكر المفسرون انه اراد تع اربعين سنة ويقع ايضا اسم الحين على
وقت مبهم قال الله تع ومتعناهم الى حين ويقع ايضا اسم الحين على
ستة اشهر قال الله تع تؤتي اكلها كل حين باذن ربها وروي عن
ابن عباس رضه ستة ومع اشتراك الحين ان المراد بذلك ستة اشهر وقا
ل غير ابن عباس سنة ومع اشتراك اللفظ لا بد من دلالة في حمله على
على البعض ولما نقلت الامامية عن ائمتها انه ستة اشهر واجمعوا
عليه كان ذلك حجة في حمله على ما ذكرناه وابو حنيفة مع اعترافه
باحتمال اللفظ للمعاني المختلفة كيف حمله على ستة اشهر بغير دليل

مرجح

مرجح واللفظ يحتمل ذلك ويحتمل غيره وكذلك مالك واما الشافعي فهو ابعد
منهما لانه لما راى الاشتراك حمله على التأبيد **كتاب مسائل النذر**
مسئلة ومما انفردت به الامامية ان النذر لا ينعقد الا بان يقول
الناذر لله علي كذا او كذا بهذا اللفظ فان خالف هذه الصيغة وقال
كذا او كذا او لم يقل لله عز وجل لم ينعقد نذره وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وروي عن الشافعي وابو ثور موافقة الامامية في ذلك
دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع الذي تكرر وايضا فلا خلاف في انه
اذا قال باللفظ الذي ذكرناه يكون ناذرا وانعقاد النذر حكم
شرعي لا بد فيه من دليل شرعي واذا خالف ما ذكرناه فلا دليل على
انعقاده ولزوم الحكم به وايضا فان الاصل براءة الذمة من حكم النذ
ر فمن ادعى مع اللفظ المخالف لقولنا وجوبه في الذمة فعليه
الدليل مسئلة ومما كانت الامامية تنفرد به ان النذر لا
يصح في معصية ولا بمعصية ولا تكون المعصية فيه سببا ولا مسببا
فاما كون المعصية فيه سببا فمثاله ان ينذر انه ان شرب خمرا
او ارتكب قبيحا اعتق عبده ومثال كون المعصية مسببا ان يعلق
بما يبلغه من حاجته ان يشرب خمرا او يرتكب قبيحا والشافعي يوافق
الشيعة في ان نذر المعصية لا كفارة فيه وما كان عندي انه
يوافقنا في ابطال كون المعصية سببا حتى رأيت بعض شيوخ الشا
فعية ان الشافعي يوافقنا ايضا في ذلك والدلالة على قولنا بعد

اجماع الطائفة ان لزوم النذر حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي وقد
علمنا ان السبب والمسبب اذا لم يكن معصية انعقد النذر ولزم الناذر
حكمه بلا خلاف فمن ادعى مثل ذلك في المعصية فعليه الدلالة وايضا
فعلى قولنا في انعقاد النذر انه يجب على الناذر فعل ما اوجبه على نفسه
واذا علمنا بالاجماع ان المعصية لا تجب في حال من الاحوال علمنا ان النذر
لا ينعقد في المعصية ويجب يجوز ان يعارض المخالفون بالخبر الذي يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا نذر في معصية ولم يفرق بين ان يكون المعصية سببا او مسببا **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ان من
اخلف النذر حتى فات فعليه كفارة وهي عتق رقبة او صيام شهرين
متتابعين او اطعام ستين مسكينا وهو مخير بين ذلك فان تعذر
عليه الجميع كان عليه كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يو
جبوا هذه الكفارة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد
وان شئت ان تبنيه على بعض المسائل المتقدمة فتقول كل من ذهب
الى ان قول القائل مالي صدقة او امرأتي طالق ان كان كذا وكذا
انه لا شيء يلزمه وان وقع الشرط اوجب هذه الكفارة على من لم
يف بنذره والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع وان شئت ان
تقول كل من منع انعقاد النذر على معصية او بمعصية على كل حال و
جب هذه الكفارة فيمن فوت نفسه نذره ولا يلزم على ذلك ان
الشافعي يوافق في بطلان النذر المعلق بالمعصية فانه لا يمنع
لمتعلق

85

منه على كل حال وبشرطه بالاجتهاد وهو يجوز لمن اداه اجتهاده الى خلاف
واستغنى من هذه حاله خلاف مذهبه ونحن لا نجوز خلاف مذهبنا
على كل حال وقد شرطنا انه من منع ذلك على كل حال فقد اوجب هذه الا
الكفارة وهذا ما لا يوجد مع الشافعي **مسئلة** ومما يظن ان الامامية
تنفرد به القول ان من نذر شيئا الى مشهد من مشاهد النبي صلى الله عليه وسلم وامير المؤمنين
او احد الائمة عليهم السلام او صيام او صدقة او ذبيحة لزمه الوفاء به ووافق
الفقهاء المخالفون في ذلك الا انه قد روى عن الليث بن سعد انه آن
قال متى حلف الرجل الى بيت الله ونوى بذلك مسجدا من المساجد
ان ذلك يلزمه دليلنا الاجماع الذي تكرر وايضا قول الله تعالى عز وجل
يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وهذا عقد فيه طاعة لله عز و
جل وقربة وليس لهم ان يقولوا قد اوجب على نفسه ما لا يجب
مثله في العبادات لان السعي قد يجب الى البيت الحرام وفي مواضع الصلوة
والصيام والذبح لا شبهة فيه ويعارضون بما يروى عنه عليه السلام من قوله
من نذر ان يطيع الله تعالى فليطعه **مسئلة** ومما كان الامامية تنفرد
به ان النذر لا ينعقد حتى يكون معقودا بشرط متعلق به كانه
يقول لله علي ان قدم فلان او كان كذا ان اصوم او اتصدق و
لو قال لله علي ان اصوم او اتصدق من غير شرط يتعلق به لم ينعقد
نذره وخالف باقي الفقهاء في ذلك الا ان ابا بكر الصوفي وابا ا
سحاق المروزي ذهبا الى مثل ما تقوله الامامية دليلنا على صحة ذلك

الاجماع الذي تردد وايضا فان معنى النذر في اللغة ان يكون متعلقا بشرط
ومن لم يتعلق بشرط لم يستحق هذا الاسم واذا لم يكن نادرا اذا لم يشترط
لم يلزمه الوفاء لان الوفاء انما يلزم متى ثبت الاسم والمعنى فاما استدلالهم
بقوله تعالى اوفوا بالعقود وقوله تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم
وبما روي عنه عليه السلام من قوله من نذر ان يطيع الله فليطعه فليس يصح اما
الاية فانا لا نسلم انه مع التعري من الشروط يكون عقدا ولذلك لا نسلم
انهم انه مع التعري من الشروط يكون عهدا او الايمان يتناولنا ما يستحق
اسم النذر بالوفاء بما هو نذر على الحقيقة ونحن نخالف في انه يستحق
هذه التسمية مع فقد الشرط فليدلوا عليه واما استدلالهم بقول جميل
فليت رجالا منك قد نذروا دمي وهموا بقتلي ما لبثن لقولهم تذروا
ونقول عنترة الشاتمي عرضي ولم اشتمهما والناذرين اذا لم القهما دمي
فان الشاعر اطلق اسم النذر مع الشرط فمن ركيك الاستدلال
لان جميلا ما حكى لفظ نذرهم وانما خبر عن اعدائه بانهم نذروا دمه
فمن اين لهم ان نذرهم الذي خبر عنه لم يكن مشروطا وكذلك القول
في بيت عنترة على ان قوله اذا لم القهما او اذا لم القهما دمي على اختلاف
الرواية هو الشرط فكانهم قالوا اذا لقيناه قتلناه فتضمن رواية
والشرط فيه اللعالم **مسائل الكفارات** قد مضى
في صدر الكتاب الكلام في المسائل التي تنفرد بها الامامية في
كفارة واطئ امرأته في الحيض وفي باب الصوم ايضا فيمن يتعمد ان

19

يبقى جنبا من ليل شهر رمضان الى نهاره وفي نظائر هذه من باب
الصوم يوجب فيها من الكفارة ما لا يوجبه اكثر الفقهاء وقد بينا
في باب مسائل الصوم وفي كفارة الجنايات في الحرم ولا فائدة في اعادة
ما مضى وانما نذكر ما تقدم ذكره **مسئلة** ومما انفردت به ا
لامامية القول بان من وطئ امته وهي حائض ان عليه ان يتصدق
بثلثة امداد من طعام على ثلثة مساكين وخالف الفقهاء في ذلك دليلنا
بعد الاجماع المتردد انا قد علمنا ان الصدقة بر وقربة وطاعة لله تعالى
فهي داخلة تحت قوله تعالى وافعلوا الخير وامره بالطاعة فيما لا يحصى
لكتاب وظاهر الامر يقتضي الايجاب في الشريعة فينبغي ان يكون هذه
الصدقة واجبة بظاهر القرآن وانما نخرج بعض ما تناوله هذه الا
لظواهر عن الوجوب وثبت له حكم الندب بدليل قاد الى ذلك ولا تثبت
دليل ههنا يوجب العدول عن الظواهر **مسئلة** ومما انفردت به الا
مية القول بان من نام عن صلوة العشاء الاخرة حتى يمضي النصف الا
ول من الليل حتى وجب عليه ان يقضيها اذا استيقظ وان يصبح صائما
كفارة عن تفريطه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا على صحة
قولنا بعد الاجماع الذي يتردد الطريقة التي ذكرناها قبل هذه
المسئلة بلا فصل من قوله تعالى وافعلوا الخير وامره عز وجل بالطاعة
على الترتيب الذي ذكرناه **مسئلة** ومما انفردت به الامامية
ان على المرأة اذا جزت شعرها كفارة قتل الخطأ عتق رقبة او اطعام

ستين مسكينا او صيام شهرين متتابعين فان حدثت وجهها حتى تدميه كان عليها كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا ما تقدم ذكره فلا معنى لاعادته **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ان من شق ثوبه في موت ولده او زوجته كانت عليه كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل على ذلك ما تقدم ذكره ودليلنا على صحة ما ذكرناه ما تقدم بلا فصل **مسئلة** ومما انفردت الامامية به ان من تزوج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم بذلك ان عليه ان يفارقها ويتصدق بخمسة دراهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل على ذلك ما تقدم ذكره **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان ولد الزنا لا يعتق في شيء من الكفارات وقد روي وفاقها عن عبد الله بن عمر وعطاء والشعبي وطاوس وباقي الفقهاء على خلاف ذلك دليلنا بعد اجماع الطائفة قوله ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وولد الزنا يطلق عليه هذا الاسم وقد رووا عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لا خير في ولد الزنا ولا في لحمه ولا في دمه ولا في جلده ولا في عظمه ولا في شعره ولا في بشره ولا شيء منه واجزاؤه في الكفارات اسقاط الحكم به على الجاني ضرب كثير من الخير وقد نفاه الرسول فان تعلقوا بظاهر قوله تعالى فتحرير رقبة قلنا نخص ذلك بدليل كما خصصتم انتم امثاله بدليل **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به القول بان من افطر لمرض في صوم التتابع بنى على ما تقدم و

لم يلزمه

ولم يلزمه الاستيناف وقد وافق الامامية على هذا احد قولي الشافعي قاله في هذه المسئلة قولا احدهما ان يستأنف مثل قول باقي الفقهاء والآخر انه لا يستأنف دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان المرض عذر ظاهر لسقوط الفروض وقد علمنا انه لو افطر لغير عذر للزمه الاستيناف ولم يجز له البناء ولا يجوز ان يكون مثل ذلك حكمه مع العذر لان العذر لا بد ان يخالف حكمه من لا عذر له والعموم يفرقون بين المرض والحيض في هذا الحكم ولا فرق بينهما عند التأمل لان لكل واحد منهما عذرا لا يقدر على دفعه والانفكاك منه **مسئلة** ومما انفردت الامامية به القول بان من صام من الشهر الثاني يوما او اكثر من صيام الشهرين المتتابعين وافطر من غير عذر كان مسيئا وجاز له ان يبني على ما تقدم من غير استيناف وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع المتكرر قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وقد علمنا ان في الزام من ذكرناه الاستيناف مشقة شديدة وحرج عظيم

مسائل العتق والتدبير والمكاتبة

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان العتق لا يقع الا مع القصد اليه والتلفظ به ولا يقع مع الغضب الشديد الذي لا يملك معه الاختيار ولا مع الاكراه ولا في السكر ولا على جهة اليمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع من الطائفة كل شيء دللنا به على ان الطلاق لا يقع على هذه الوجوه التي ذكرناها وقد تقدم

وان شئت ان تقول لمن وافق من الامامية بان الطلاق لا يقع على هذه الوجوه فقل بمثله في العتق والتفرقة بين المسئلتين خلاف الاجماع فان قيل فانتم تجيزون ان يقع العتق مشروطا مثل ان يقول ان شفاني الله من مرضي فعبدي حر والتدبير والمكاتبة والعتق مشروط ايضا قلنا انما انكرنا ان يقع على جهة اليمين مثل ان يقول ان دخلت الدار او فعلت كذا فعبدي حر ومما انكرنا ان يقع مشروطا في النذور والقربات **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ان الولاء للمعتق انما يثبت في العتق الذي ليس بواجب بل على سبيل التبرع فاما اذا كان العتق في امر واجب كعتق الكفارة للظهار او قتل او افطار في شهر رمضان او نذر او ما اشبه ذلك من جهات الواجب فان الولاء يرتفع فيه والمعتق سائبة لا ولاء للمعتق عليه وخالف بعض الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع الذي تردد ان الولاء حكم شرعي والاصل انتفاء الاحكام الشرعية وانما تثبت بالادلة الظاهرة وقد علمنا ثبوت الولاء في عتق المتبرع ولم يقم دليل على ثبوته في العتق الواجب فيجب ان يكون على الاصل في انتفائه **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ان المولى اذا علق العتق ببعض من اعضاء بدنه باي عضو كان لم يقع عتقه وخالف باقي الفقهاء في ذلك فذهب ابو حنيفة الى انه اذا علق العتق بعضو يعبر به عن الجملة كالراس والفرج

وقع العتق

وقع العتق والا لم يقع وذهب الشافعي الى ان العتق يقع اذا علق بالاعضاء عضو من يد او رجل وغير ذلك دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان وقوع العتق حكم شرعي لا يجوز اثباته الا بدليل قاطع وقد علمنا ان حكم العتق حكم شرعي يثبت اذا علق بالجملة ولم يقم دليل على ثبوته اذا علق بالاعضاء فيجب ان ينفيه **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ان العتق لا يقع الا اذا كان لوجه الله تعالى والقربة اليه ولم يقصد به غير ذلك من الوجوه مثل الاضرار او ما يخالف القربة وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدلالة على صحة ما مذهبنا بعد اجماع الطائفة ان العتاق حكم لا يثبت الا بدليل شرعي ولا دليل على ما وقوعه مع نفي القربة **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ان من اعتق عبدا كافرا لا يقع عتقه وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل على صحة مذهبنا ما مضى في المسئلتين المتقدمتين وايضا فان في جعل الكافر حرا تسلطا له على مكاره اهل الدين والايمان وذلك لا يجوز **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ان العبد اذا كان بين شريكين او اكثر من ذلك فاعتق احد الشركاء نصيبه انعتق ملكه من العبد خاصة فان كان هذا المعتق موسرا طولب بابتياع حصص شركائه فاذا ابتاعها انعتق جميع العبد وان كان المعتق معسرا وجب ان يسعى العبد في باقي ثمنه فاذا ادى عتق جميعه فان عجز العبد عن الكسب والسعاية كان بعضه عتيقا وبعضه رقيقا وخدم ملاكه بحسب رقه وتصرف

في نفسه بحسب ما انعتق منه وخالف باقي الفقهاء في ذلك وهذه المسألة فقال
ابو حنيفة اذا اعتق احد الشريكين عتق نصيبه وللشريك ثلاث خيا
رات ان كان موسراً ان شاء اعتق وان شاء استسعى وان شاء
ضمن وان كان معسراً استسعى العبد ولم يرجع على المعتق وقال ابن ابي
ليلى يعتق كله وهو قول ابو يوسف ومحمد وان كان موسراً ضمن و
ان كان معسراً استسعى العبد وهو قول الثوري والحسن بن صالح بن حي
وحكى ابو يوسف عن ربيعة في عبد بين رجلين اعتق احدهما لم يجز عتقه
فان اعتق الآخر فقد تم عتقهما وقال مالك والشافعي اذا اعتقه احد
هما وهو موسر فقد عتق كله وضمن فان كان معسراً كان نصيبه رقيقاً
يتصرف فيه وقال عثمان البتي لا شيء على المعتق الا ان يكون جارية
رائعة تراد للوطي فيضمن ما ادخل على صاحبه من الضرر وحكى الطحاوي
عن قوم انهم قالوا يعتق العبد كله ويضمن المعتق من شركائه موسراً
كان او معسراً ومن تأمل هذه الاقاويل المختلفة وجد قول الامامية
على ربقة منفرد اعتماد الدلالة على صحة مذهبنا الاجماع الذي
يتكرر ثم ان القول بتفرد العتق في نصيب المعتق لا يمنع لانه
يتصرف في ملكه وتعديه الى ملك غيره لا يجوز لان من لا يملك شيئاً
لا يجوز تصرفه فيه وتبعيض العتق هو نفس هذه المسألة عند لا
بد منه واما الشافعي فقد صرح به فيما حكاه عنه وكذلك ابو
حنيفة الحق في استسعاء الخيارات للشريك الا انا ان نقلنا

لابي حنيفة

لابي حنيفة ارايت اذا كان المعتق معسراً او عجز العبد عن السعاية وما
لم يكتسب فكيف يكون الحال فلا بد له عند ذلك من القول بما قلناه ولما
الشافعي فلزمه ان يقال انما يجوز ان يكون بعضه رقيقاً وبعضه حراً
اذا فقدت الحيلة في حريته اما بتضمين المعتق ان كان موسراً او سعا
ية العبد ان كان المعتق معسراً ايضاً فانهم كلهم يروون عن النبي صلى
الله عليه وآله انه قال من اعتق شقصاً من مملوك فعليه خلاصه كله من ماله فان لم
يكن له مال استسعى العبد غير مشقوق عليه ويروون ايضاً عن النبي صلى
الله عليه وآله انه قال من اعتق شركاً له في عبد فهو حر كله وظاهر هذا الخبر يقتضي
ما حكيناه عن ابي يوسف ومحمد وذلك باطل عندنا وعند الشا
فعي وثبت انه عليه السلام اراد استحقاق التوصل الى الحرية بما ذكرناه فان
استدل الشافعي بما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله من اعتق شقصاً له
في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل واعطى شر
كاؤه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق عليه ما اعتق ورق
عليه ما رق فالجواب ان هذا الخبر واحد وان كنا لا نعرفه ولا
ندري عدالة رواته وقد بينا في غير موضع ان اخبار الاحاد
لا يعمل بها ولا تقبل في احكام الشريعة وانما يصلح ان يحتج بهذا الخبر
الشافعي على ابي حنيفة لانهما مشتركان في قبول اخبار الاحاد وا
بو حنيفة يجيب عن هذا الخبر بان يقول ان العبد رقيق الى
ان يؤدي بالسعاية ما عليه كما انه كذلك الى ان يعتقه صاحبه

ولنا على ما ذهب اليه ان نتناول ذلك على من عجز عن السعاية من العبد
فانه يبقى بعضه رقيقاً لا محالة وهذا التأويل اولى من تأويل ابي حنيفة
لانه لو اطلق عليه الى ان يسمى اسم الرق لجاز بيعه وهبته وعندنا لا يجوز
ذلك **مسائل في التدبير** ومما انفردت به الامامية ان
التدبير لا يقع الا مع قصد اليه واختيار له ولا يقع على غضب ولا ا
كراه ولا سكر ولا على جهة اليمين ويكون القربة الى الله تعالى هي المقصود
به دون سائر الاغراض وخالف باقي الفقهاء في هذه المسائل و
الدلالة على صحة مذهبنا فيها كلها ما قدمناه في باب العتاق و
شروطه انه لا يقع على هذه الوجوه التي قدمنا انه لا يقع عليها والطريق
في الامرين واحد **مسألة** ومما انفردت به الامامية ان من تولى بيع
المدبر فقالوا ان كان ذلك التدبير تطوعاً او تبرعاً جاز له بيعه على
كل حال في عدد دين وغير دين كما يجوز له الرجوع في وصيته وان كان
مدبراً عن وجوب لم يجز له بيعه ومعنى ذلك ان يكون قد نذر
مثلاً ان برئ من مرضه او قدم غائبه ان يدبر عبده ففعل ذلك
واجباً لا تبرعاً وما وجدنا احداً من الفقهاء فصل هذا التفصيل
واطلقوا جواز البيع على كل حال والمنع منه على كل حال وقال ابو حنيفة
واصحابه لا يجوز بيعه وهو قول ابن ابي ليلى وسائر اهل الكوفة و
الحسن بن حي وقال مالك لا يجوز بيع المدبر فان باع مدبره و
اعتقها المشتري فالعتق جائز وينتقض التدبير والولاء للمعتق

وكذلك ان

وكذلك ان وطئها فحملت منه صارت ام ولد فبطل التدبير وقال الاو
زاعي لا يباع المدبر الا من نفسه او من رجل يجعل عتقه وولاءه لمن اشتراه
ما دام الاول حياً فاذا مات الاول رجع الولاء الى ورثته وقال الليث اكره
بيع المدبر فان باعه واعتقه المشتري جاز بيعه وولاؤه لمن اعتقه و
قال عثمان البتي والشافعي يجوز بيع المدبر من حاجة ومن غير حاجة فما
في الجماعة من قسم تقسيم الامامية فصارت المسألة انفراداً دليلنا على
ما ذهبنا اليه بعد الاجماع الذي يتردد ان التدبير اذا كان على
سبيل النذر فهو واجب عليه لازم له ولا يجوز الرجوع فيه ولا الفسخ
له وليس كذلك التبرع لانه لا سبب له يقتضيه **مسألة** ومما
انفردت به الامامية ان تدبير الكافر لا يجوز وقد مضى الكلام في نظير
هذه المسألة لما دللنا على ان عتق الكافر لا يجوز فان التدبير ضرب
من العتق **مسألة** ومما انفردت به الامامية ان من دبر نصيبه
من عبد ثم مات انعتق نصيبه والقول في نصيب شريكه كالقول
فيمن اعتق شقصاً حقه من عبد وتلك القسمة التي ذكرناها في عتق
البعض هي قائمة ههنا والدلالة على المسألتين واحدة **مسألة**
ومما انفردت به الامامية انهم قسموا التدبير وقالوا ان كان عن وجوب
فهو من رأس المال وان كان عن تطوع فهو من الثلث وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك وما وجدنا لهم في هذه المسألة القسمة لان ابا حنيفة
واصحابه والثوري ومالكاً والاوزاعي والحسن بن حي والشافعي

قالوا بالاطلاق ان المدبر يكون من الثلث وقال زفر والليث بن سعد وا
لمدبر من جميع المال وهو مسروق وابراهيم النخعي وروى عن الشعبي ان شريحا
كان يقول المدبر من الثلث فبان بحكاية هذه الاقوال انفراد قول الامامية
اذا فسروا والدلالة على صحة ما قولهم بعد اجماع الطائفة انه اذا كان واجبا
جرى مجرى الدين في خروجه من اصل المال واذا كان تبرعا وتطوعا فهو كالوصية
فيما يتبرع به الموصي والقسمة واجبة فان استدلوا بالخبر الذي يرويه نافع
عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه المدبر من الثلث فالجواب ان هذا الخبر
لا نعرفه وانتم تنفردون به وتعارضه اخبار لنا كثيرة موجودة ولو قلنا
به على ما فيه لحملناه على تدبير التطوع والتبرع دون الوجوب **مسئلة**
ومما انفردت به الامامية ان التدبير متى علق ببعض من الاعضاء لم
يكن تدبيرا ولا كان له حكم وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والشافعي
اذا ذهب الى ان العتق اذا انعلق باي عضو كان من الاعضاء وقع يجب
ان يذهب في التدبير الى مثله وابو حنيفة اذا ذهب الى ان العتق يقع
متى تعلق بعضو يعبر عنه عن الجملة مثل الراس والفرج يجب ان يقول في
التدبير مثل ذلك والذي يدل ودليلنا به في مسائل العتق من ان العتق
لا يقع متى علق ببعض من الاعضاء هو بعينه دليل في التدبير في هذه
المسئلة **مسئلة** ومما انفردت به الامامية انه لا يجوز ان يكاتب
العبد الكافر واجاز باقي الفقهاء ذلك وقد دللنا على نظير هذه المسئلة
في مسائل العتق والتدبير وما دللنا هناك هو دليل في هذا الموضع
كيلنا
ويمكن ان

ويمكن ان يستدل على ذلك ايضا بقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
فلا يخ المراد بالخير ان يكون المال او الصلاح وحسن التكسب على ما قاله
الفقهاء او يراد به الخير الذي هو الدين والايمان ولا يجوز ان يراد بذلك
المال ولا المكسب لانه لا يسمى الكافر والمرتد اذا كانا موسرين او مكتسبين
ولا ان فيهما خيرا او يسمى ذو الايمان والدين خيرا وان لم يكن موسرا او لا
مكتسبا فالحمل على ما ذكرناه اولى ولو تساوت المعاني في الاحتمال لوجب
الحمل على الجميع **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ان المكاتب اذا
شرط على مكاتبه انك متى بقي عليك من مال مكاتبتي شيء رجعت رقا
كان هذا الشرط صحيحا ماضيا وان اشترط عليه انه متى ادى بعضا
وبقي بعض عتق منه بقدر ما ادى وبقي رقيقا بقدر ما بقي عليه
كان ذلك ايضا جائزا وان لم يشترط شيئا من ذلك واطلق الكتابة
وادى المكاتب البعض وبقي البعض كان رقيقا بقدر ما بقي عليه
وحرا بقدر ادائه وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة
واصحابه وابن ابي ليلى وابن شبرمة والبتي ومالك والشافعي والا
وزاعي والليث بن سعد المكاتب عبد ما بقي عليه درهم لا يعتق
الا اذا ادى جميع الكتابة وروي عن الثوري انه قال اذا ادى المكاتب
النصف او الثلث من مكاتبته فاحب ان لا يرد الى الرق وروي عن
الشعبي انه قال كان عبد الله وشريح يعتقان في المكاتب اذا ا
دى الثلث فهو غريم وروي عن عبد الله ايضا انه اذا ادى المكاتب

قيمة رقبته فهو غريم والذي يدل على صحة مذهبنا اجماع الطائفة وان
شئت ان تقول لهم قد ثبت ان عتق الكافر لا يصح ولا يقع بخلاف قولهم
بما ذكرناه في هذه المسئلة فالتفرقة بين المسئلتين خلاف الاجماع وقد
دللنا على ان عتق الكافر لا يصح ولا يقع ويمكن ان يعتمد ايضا على ان الكتا
بة عقد يتعلق بالشرط الذي يرضيان به فيجب ان يكون بحسب ما
يشترطان ويتراضيان عليه واذا اطلق الكتابة وجعل الرقبة بازاء ا
لمال فما نقص من المال يجب نقصانه من الرقبة **مسئلة** بيع امهات
الاولاد ومما انفردت به الامامية القول بجواز بيع امهات الاولاد
بعد وفاة اولادهن ولا يجوز بيع ام الولد وولدها حي وهذا
موضع الانفراد فان من يوافق الامامية في جواز بيع امهات الاولاد
يخالفها في التفصيل الذي ذكرناه وروت العامة وحكى اصحاب الخلاف
القول بجواز بيع ام الولد عن امير المؤمنين عم وعبد الله بن عباس وجابر
بن عبد الله وابي سعيد الخدري وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن
الزبير والوليد بن عقبة وسويد بن غفلة وعمر بن عبد العزيز ومحمد
بن سيرين وابي الزبير وعبد الملك بن يعلى وهو قول اهل الظاهر وخا
لف باقي الفقهاء في ذلك ومنعوا من بيعهن والذي يدل على
صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة عليه قوله تع واحل الله
البيع وحرم الربوا وهذا عام في امهات الاولاد وغيرهن فان قيل
قد اجمعنا على ان قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا مشروط بالملك
فان بيع

فان بيع ما لا يملك لا يجوز قلنا الملك باق في ام الولد لا خلاف ولان وطيها
مباح له ولا وجه لاباحته الا بملك اليمين ويدل ايضا على ذلك لانه لا خلاف
في جواز عتقها بعد الولد ولو لم يكن الملك باقيا لما جاز العتق وكذلك
يجوز مكاتبتها وان ياخذ سيدها ما كاتبها عليه عوضا عن رقبتها
وهذا يدل على بقاء الملك وكذلك اجمعوا على انها لو قتلت لا تجب عليه الدية
وانما تجب عليه قيمتها فان قالوا بقاء الملك لا يدل على جواز البيع بل لا
يمتنع ان يبقى الملك وهو ناقص كملك الشيء المرهون فهو باق
وان لم يجز بيعه قلنا اذا سلمتم بقاء الملك فبقاؤه يقتضي استمرار الحكم
فاذا ادعيتم فيه النقصان طولبتم بالدلالة ولن تجدوها على انا
لو سلمنا نقصان الملك تبرعا لجاز ان نحمله على انه لا يجوز بيعها مع
بقاء ولدها وهذا ضرب من النقصان في الملك ويدل ايضا على ذ
لك قوله تع والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت
ايمانهم وقد علمنا ان للمولى ان يطا ام ولده وانما يطاها بملك ا
ليمين لانه عقد ههنا واذا جاز ان يطاها بالملك جاز له ان يبيعها
كما جاز له مثل ذلك في سائر جواريه ومما يشهد لما ذكرناه ان بيع
امهات الاولاد كان مستعملا في حيوة النبي صلى الله عليه متعارفا وطول ايام
ابي بكر حتى نهى عمر عن ذلك فامتنع منه اتباعا له وانما نهى عن ذلك
لمصلحة راها كنهيه عن متعة الحج والزامه المطلق ثلاثا بلفظ واحد
حد تحريم زوجته عليه واغرامه انس بن مالك وديعة هلكت من ماله الى ساير

كثيرة خالفها جميع الامة وسا الخلاف عليه في بيع امهات الاولاد كالخلاف
عليه في المسائل التي ذكرنا بعضها وقد يقولون ان نهى عمر عن بيع امهات
الاولاد التي ذكرنا بعضها وقد يقوى كان لراى اختاره وهو ما روى
عبد الله بن ابي الهذيل قال جاء شاب الى عمر فقال ان امي اشترا
ها عمر ونحو بعلها وشطرها وانا ضاربه ضربة احل فيها الناس
فقال عمر هذا فرأى بومئذ ان يعتق فلو لم يكن مع ام الولد
جائز الكان عمر نقض شرى عم الغلام الجارية وبردها الى ابي الغلام
وقد يمكن ايراده على سبيل المعارضة فانه وارد من طريق الاحاد التي
لا يجوز الاحتجاج بها من طريقة العلم وانما يصح لاصحابنا ان يعارضوا
بها لان خصومنا يرون العمل باخبار الاحاد منه ما رواه ابو داود
سليمان ابن الاشعث السجستاني قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي
قال حدثنا محمد بن سلمة عن محمد بن اسحق عن خطاب بن صالح مولى
الانصاري عن امه عن سلامة بنت معقل قالت قدم ابن عمر في
لي اهلية فباعني من الحباب بن عمرو فولدت له عبد الرحمن ثم هلك
فقالت امرأته الآن تباعين في دينه فاتيت رسول الله صلى فاخبرته فقا
ل من الحبيه ابي اليسر كعب بن عمرو اعتقوها فاذا سمعتم برقيق قدم علي
فاتوني اعوضكم منها فعوضهم منه غلاما فلو عتقت ام الولد بموت
سيدها لما امر النبي صلعم الوارث بعتقها ولما ضمن له العوض عنها
ولقال لهم قد عتقت بموت سيدها وليس لكم بيعها وما ذكره ايضا
يمكن على سبيل

على سبيل المعارضة ما رواه عطا وابو الزبير وابن ابي نجيح كلهم عن جابر
بن عبد الله قال بعنا امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى وابي بكر فلما
كان عمر نهانا عن زيد العمي عن ابي الصديق الناجي عن ابي سعيد
الخدري قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلعم وعن
ابراهيم بن مهاجر قال سمعت ابن عقيل يقول كنا نبيع امهات الاو
لاد على عهد رسول الله صلعم وعن ابراهيم بن مهاجر قال سمعت ابن
عقيل يقول كنا نبيع امهات الاولاد على عهد عمر الى ان نهانا عنه
وعن عبيدة السلماني عن امير المؤمنين عم قال كان من راى عمر ورأيي
الابتياع عم امهات الاولاد وقد رايت ان يبعن وعن محمد بن
سيرين عن عمر بن مالك الهمداني عن عمر قال ان سلمها اسلمت
وعفت عتقت وان كفرت وفجرت رقت وفي هذا الخبر دليل على
ان نهيه عن بيعها كان على سبيل الاستحباب لانها لو عتقت بموت السيد
لما منع فجورها من عتقها وروى الاجلح عن زيد بن وهب قال اصاب
ابن عمر لنا جارية فولدت منه بنتا وماتت البنت فابتاعها فقصصنا
عليه القصة فقال اي جاريتك فان شئت فبعها وعن الحكم عن زيد
بن وهب عن عمر نحوه واما اعتراض من يعترض على ما ذكرناه في الرواية عن
جابر وابي سعيد الخدري من انا كنا نبيع امهات الاولاد والنبي صلعم
فينا حي لا يرى بذلك بأسا بان يقول ليس في ذلك دليل على ان النبي
النبي صلى كان عالما بذلك ولم ينكره وقد يجوز ان يكون في حياته

عم لا يعرفه فليس بشيء مرضي لان احتجاج الرجلين بان بيع امهات الاولاد
كان في حياة النبي صلعم خرج مخرج الاخبار بانه كان عالما بذلك والا فلا
ثمرة في انه يجري في ايامه ما لا يعرفه لو ساغ هذا التأويل لعيل بما
هذا التخريج الذي خرجه الخصوم فلما لم يقل ذلك دل على انهما اخبرا ان
ذلك جرى وهو عم يعرفه ويبلغه ولا ينكره وقد تعلق من امتنع من
بيع امهات الاولاد باشياء منها ان ولد هذه الامة حر لاجل الحاقه
وهو كالحر ومنها الحرية متعدية اليها ومنها ما رواه عكرمة
عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى ايما رجل ولدت بعته امته فهي
معتقة عن دبر منه وعن ابن عمر عن النبي صلى نحوه وعن سعيد ابن المسيب قال
امر النبي صلعم بعتق امهات الاولاد وان لا يبعن ولا يستسعين ويما روي
عنه عم في مارية حين ولدت منه انه قال اعتقها ولدها وادعوا ايضا
اجماع الصحابة على عتقها في ايام عمر بن الخطاب والاجماع حجة ويقال لهم
فيما تعلقوا به اولا لم زعمتم ان حرية الولد تتعدى الى الام ومن مذهبكم
ان الام لا تتبع الولد في الاحكام وانما يتبعها الولد اذا عتقت وايضا فلو
كان الولد هو الموجب لحريتها لعتقت في الحال ولم يتأخر ذلك الى موت
السيد على ان اصحاب الشافعي تذهب الى ان من اشترى امرأته وهي
امة وقد كانت حملت منه ووضعت عنده ولدا اعتق ولده منها
ولم تسر الحرية من الولد اليها بل يكون امة حتى تحمل منه وهي في
ملكه واما ما روى عن عكرمة عن ابن عباس فان حفاظ اصحاب الحديث

ونقاده

ونقاده قطعوا انه لا اصل له وكذلك الخبر الذي يروى عن سعيد بن المسيب
ويوضح ما رواه اشعث عن سالم بن عروة القوسي عن ابن عباس انه كان
يجعل امهات الاولاد من انصباء اولادهن فلو كان عند ابن عباس في ذلك
اثر عن رسول الله صلعم يتضمن العتق والحرية لما جعلهن من انصباء اولادهن
وقد روي عن ابن عباس انه قال في ام الولد انما هي كبعيرك او فرسك وعن
سعيد ابن مسروق عن عكرمة في ام الولد قال عمر تعتق فلو كان
عكرمة عالما بما ذكر في الخبر الاول روى عن ابن عباس عن النبي صلعم لما
اسنده الى عمر بل لان سنده الى النبي عن غير نافع قال قال رجلان لابن
عمر تركنا عبد الله ابن الزبير يبيع امهات الاولاد لكن عمر كان يقول ا
انما امة ولدت من سيدها فهي معتقة له وهو حر اذا مات وعن عبد ا
لله ابن دينار عن ابن عمر نحوه فلو كان ابن عمر روى عن النبي صلعم انها
تعتق بموته لجعل عتقها منسوبا الى النبي صلعم ولم يجعله الى عمر وروى عن
زيد بن وهب الجهني قال مات رجل عن ام ولد فامر الوليد بن عقبة
ببيعها فقال ابن مسعود ان كنتم لا بد فاعلين فاجعلوها من نصيب
ابنها تعتق فلو كان في ذلك اثر عن النبي صلعم لما خفي عن ابن مسعود
ولا على الوليد ابن عقبة وهو امير الكوفة من قبل عثمان بن عفان حتى
يبيعها بحضرة الصحابة ولما قال امير المؤمنين عم قد كان من رأيي
ورأي عمر الا يبعن وقد رايت الآن ان يبعن ولكان عبد الله بن
الزبير لا يبيعهن طول ولايته على الحرمين والعراق من غير ان ينكر

صحابة عليه وعن القسم بن الفضل بن معدان عن محمد بن زياد قال كانت
جدتي ام ولد لعثمن بن مظعون واراد بن عثمن بيعها بعد موت ابيه
فاتت عايشة فقالت ان ابن عثمن يريد بيعي فلو كلمته يوضعني
موضعا صالحا وقد كنت ولدت من امه فقال لها اذهبي الى عمر فانه
يعتقك فاتت عمر فارسل الى ابن عثمان بن مظعون فقال اردت
بيع هذه فقال نعم ليس ذلك لك هي حرة وفي هذا دلالة على ان
عايشة وابن عثمان بن مظعون كانا يريان بيعها وان لم يكن عندهما
في ذلك اثر عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك اجاز بيعها امير المومنين عليه السلام وجابر وابن
عباس وابن الزبير وابو سعيد الخدري والوليد ابن عقبة وغيرهم
على ان هذه الاخبار التي تعلقوا بها وما اشبهها اخبار احاد لا
توجب علما ولا يقينا واكثر ما يوجب مع السلامة التامة الظن و
لا يجوز الرجوع عن الادلة التي قدمناها مما توجب العلم اليقين
وهي معارضة بما ذكرنا بعضه واغفلنا معظمه من رواياتهم المتضمنة
لجواز بيع امهات الاولاد فاما ما تختص به الشيعة الامامية في
هذا الباب من الاخبار فهو اكثر من ان يحصى وانما عارضناهم بما يروونه
وينقلونه وهو موجود في كتب اخبارهم على انه يمكن ان نسلم صحة
الخبر الاول والثاني ان يكون المعنى فيه انها تعتق اذا كان مولاها
قد علق عتقها بوفاته وهذا مما لا شبهة فيه فاما ما رووه عن النبي
في ام ابراهيم عليه السلام لما ولدت عليها السلام انه قال اعتقها ولدها فهو ايضا

البعض من

البعض من اخبار الاحاد التي لا توجب العلم وهم يروونه عن ابي بكر عن ابن
الشرمة وهو عندهم فقال اصحاب الحديث من الكذابين ويرويه ابن
ابي شرمة عن الحسن بن عبد الله بن عباس وهو عندهم من الضعفاء
المطعون في رواياتهم وهو بخلاف ما تقدم ولا بد من ترك ظاهره لان
ولدها لو كان اعتقها لعتقت في الحال وقد اجمعنا على خلاف ذلك و
يحتمل ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم علق عتقها بولادتها فلما حصلت الولادة التي هي
سبب في العتق قال عليه السلام اعتقها ولدها وهذا التاويل اولى من تاويلهم
لانهم يجعلون السبب الذي هو العتق متاخرا عن السبب الذي هو
الولادة وتاويلنا يقتضي ان يكون المسبب بعد السبب بلا فصل
وقد تاول هذا الخبر ايضا قوم على ان المراد به ان ولدها يدعو الى
عتقها ولما دعى الخبر جاز ان يجعل كانه واقع عنه فاما ما ادعوه
من الاجماع فقد بينا ان الخلاف في هذه المسئلة متقدم ومتاخر
وان بيع امهات الاولاد كان في ايام النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر الى ان نهى عمر عنه
فكيف يدعى الاجماع في هذه المسئلة والخلاف فيها اظهر من الشمس و
قد رواه عن الاجلح عن عمر بن عبد العزيز انه كتب الى عدي في رجل مات
وعليه دين وليس له الا ام ولد قال تباع في الدين وعن ابن مسعود
قال تعتق من نصيب ولدها وعن الشعبي وابراهيم النخعي قال تجري
عتق ام الولد عن الرقبة الواجبة وعن حماد بن زيد عن ايوب
وابن عون ان ذا قرابة لمحمد بن سيرين توفي وترك ام ولد حبلى فا

رسل محمد ابن سيرين الى عبد الملك بن يعلى وهو قاضي البصرة فامره
عبد الملك ان يجعل نصفها من نصيب ولدها وفي ذلك كله دليل على ان
الخلاف ما زال في الاعصار المتقدمة والمتاخرة الى وقتنا هذا كتاب

الصيد والذباحة والاطعمة والاشربة واللباس

مسئلة ومما انفردت به الامامية الآن وان وافقها في ذلك قول
اقوام حكي ان ذبايات الصيد لا يصح الا بالكلاب المعلمة دون الجوارح
كلها من الطير وذوات الاربع كالصقر والبازي والشاهين وما اشبههن في من ذوات الاربع كعناق الارض والفهد وما جرى مجراها
ولا يحل عندهم اكلها وقتله غير الكلب المعلم وخالف باقي الفقهاء في
ذلك واجروا الكل من الطيور وذوات الاربع مجرى الكلاب في هذا
الحكم وذكر ابو بكر احمد ابن علي الرازي الفقيه في كتابه المعروف باحكام
القرآن النافع قال وجدت في كتاب لعلي ابن ابي طالب عليه السلام قال لا يصلح
اكل ما قتله البزاة وروى ايضا عن ابن جريج عن نافع قال قال عبد الله
ما امسك من الطير البزاة وغيرها فما ادركت ذكاته فذكه فهو لك وا
لا فلا تطعم وروى سلمة ابن علقمة عن نافع ان عليا عليه السلام كره ما قتله
الصقور وروي عن مجاهد انه كان يكره صيد الطير ويقول مكلبين
انما هي انما للكلاب خاصة وذكر ابو بكر الرازي ان بعض العلماء حمل قوله تعالى
مكلبين على الكلاب خاصة وبعضهم حمل ذلك على الكلاب وغيرها
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة قوله تعالى وما علمتم

من الجوارح

من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم وا
ذكروا اسم الله عليه الاية وهذا نص صريح على ان لا يقوم مقام الكلاب
في هذا الحكم غيرها لانه تعالى قال وما علمتم من الجوارح ولم يقل مكلبين يوخذ
في الكلاب بالجارح من ذي ناب وظفر ولما اتى بلفظة مكلبين وهي
تختص الكلاب لان المكلب هو صاحب الكلاب بلا خلاف بين اهل
اللغة وعلمنا انه لم يرد بالجوارح جميع ما يستحق هذا الاسم وانما اراد بالجوارح
من الكلاب خاصة ويجري ذلك مجرى قوله ركب القوم معاريهم منسرجين
او مجرمين فانه لا يحمل وان كان اللفظ الاول عاما الظاهر الا على ركوب
البقر والجمال فان قيل ولو على ان مكلبين انما اراد به صاحب الكلاب
وما انكرتم ان يريد به المضري للجوارح المرسل لها والمجري فيدخل فيه
الكلب وغيره قلنا ليس ينبغي ان يتكلم فيما طريقه اللغة من لا يعرف موضوع
اهلها اهلها ولا يعرف احد من اهل اللغة العربية ان المكلب هو المغري
والمضري بل يقولون وقد نصوا في كتبهم عليا انه انما المكلب الذي هو
صاحب الكلاب قال النابغة الذبياني سرت عليه من الجوزاء سارية تز
جي الشمال عليه جامد البرد فارتاع من صوت كلاب فبات له طوع
الشوامت من خوف ومن صرد وفسروا اهل اللغة بالكلاب صاحب ال
الكلاب وكلاب ومكلب واحد وذكر صاحب كتاب الجمهرة ان المكلب
صاحب الكلاب وانشد قول الشاعر ضرا احب لنا من مكلب
وما ذكر في هذا الباب اكثر من ان يحصى وقد ذكرنا في تعريفه ما بينا

من الكلاب والباء واللام ان المكلب هو المضري والمعلم وقد فتشنا جميع
كتب اهل اللغة فما وجدنا احدا منهم ذكر ذلك ومن اعترض بقولهم فلان
كلب على كذا او تكلب على كذا فغير متأمل لان الكلب ههنا هو العطش
والكلب عندهم هو العطشان ولا يقول احد منهم للطائر الجارح اذا
علمه واضراه لان هذه اللفظة مستعملة مشتقة من لفظة الكلاب
فكيف تستعمل في غيرها واذا قيل فقد قالوا اسد كلب وقد تقدم قال هذا كلب
فقد فسر وقال معنى كلب اشتد وداء الكلب هو الصيد والمراد بالكلب
الاسد المشتد وداء الكلب الذي هو الكلب قيل كلب وانما انكرنا ان يكون
المكلب في موضع من المواضع يستعمل في غير الكلاب وانما انكرنا ان يكون
المكلب المعلم والمغري والمضري على انا لو سلمنا هذه اللفظة وانها قد
استعملت في التعليم والتمرين وذلك مجاز والمعنى الذي ذكرناه
استعمالها فيه حقيقة وحمل القرآن على الحقيقة اولى من حمله على المجاز على
ان قوله وما علمتم من الجوارح يعني ان يكون ويقول مكلبين لان من
حمل لفظة مكلبين على التعليم لا بد ان يلزمه التكرار واذا جعلنا
ذلك مختصا بالكلاب افادت بيان لان هذا الحكم يتعلق بالكلاب
دون غيرها ولو ابدلنا في الآية لفظة مكلبين لما حسنت ولكنا نحمل
على معناها ولو صرحنا بها فقلنا لان الكلام فيها وبين انه متى ما
ذهبنا اليه ان الجارح من الكلب اذا صار صيدا فقتله فقد حله الموت
والحيوان حله الموت فهو ميتة ويستحق هذا الاسم في الشريعة

الآن تقوم دلالة شرعية على ذكاته فلا يجري عليه اسم الميتة وان حله
الموت فان ادعوا ذكاة ما حله الموت من صيد البازي او الفهد وما
اشبههما فعليهم الدلالة ولا يتمكنون من دلالة وانما يفزعون الى
خبر واحد او قياس وما فيهما ما يوجب العلم فيترك لظاهر القرآن
مسئلة وما انفردت به الامامية ان الكلب اذا اكل من الصيد
نادرا او شاذا او كان الاغلب انه لا يأكل حل الاكل من ذلك الصيد
وان كثر اكله منه وتكرر فانه لا يؤكل منه وخالف باقي الفقهاء في ذلك
فقال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر ومحمد اذا اكل الكلب من الصيد
فهو غير معلم فلا يؤكل ولا يؤكل صيد البازي وان اكل وهو قول الثو
ري وقال مالك والاوزاعي والليث يؤكل وان اكل الكلب منه
وقال الشافعي لا يؤكل اذا اكل الكلب منه والبازي مثله وانما كان هذا
انفرادا لان من قال من الفقهاء انه يؤكل من الصيد وان اكل منه لم يشترط
ما شرطناه انفرادا في هذه المسئلة والذي يدل على صحة ما ذهبنا
اليه بعد اجماع الطائفة ان اكل الكلب من الصيد اذا تردد وتكرر
دل على انه غير معلم فلا يحل اكل صيده ولانه اذا توالى اكله منه لا يكون
ممسكا على صاحبه بل يكون ممسكا على نفسه وقد قال الله تعالى ان
الكلب متى اكل يخرج من ان يكون معلما الى شيء لان الاكل اذا شذ و
ندر لم يخرج به من ان يكون معلما الا ترى ان العاقل منا قد يقع منه
الغلط فيما هو عالم به ومحسن له على سبيل الشذوذ من صناعة وكتابة

وغيرها ولا يخرج عن كونه عالما بالبهيمة مع فقد العقل بذلك احق وتفرقه
من فرق من القوم بين البازي وجوارح الطير وبين الكلب بان الطائر
لا يحتمل يقبل التعليم في ترك الاكل مما يصيده وانه يكفي في كونها
معلمة مع الكلب مستأنس فلا يكفي في كونه معلما ان يدعى فيجيب و
يألف صاحبه فلا بد من ان يكون تعليمه انما هو لترك الاكل غير صحيحة لا
ن البازي كما جاز ان يقهر ويمرن على ما يخالف طبعه من الاستيناس و
اجابة دعوى صاحبه جاز ايضا ان يمرن ويعلم ترك الاكل لما يمسكه فيعتاد
ذلك ويفارق به طبعه كما فارقه في الوجه الاول واما الكلاب فليس
كلها مستأنسة وفيها المتوحش ايضا فلم لا يكون علامة كونها
معلمة هو ان تأنس بنا وندعوها فتجيب ومعلوم ضرورة ان اجابة
داعيها اليه هو شيء لهذا وانما يعلم ويمرن عليه جروها مجرى جوارح
الطير ان كلها مما تمسك ليس يخرج لها من التعليم وهذا كلام القوم
حدس وخبط مسئلة وما انفردت به الامامية تحريم اكل
الثعلب والارنب والضب ومن صيد البحر السمك الجري والمارماهي
والزمار وكلما لا فلس له من السمك وخالف باقي الفقهاء في ذلك
الا انه روي عن ابي حنيفة واصحابه موافقتنا في الثعلب خاصة وروي
عنهم ايضا كراهية اكل الضب ورووا كلهم في خبر معروف رواه الا
عمش قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب فاصابتنا مجاعة فطبخنا منها
وان القدور لتغلي بها اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ما هذا فقلنا

٢ الطم

ضباب اصبناها فقال عليه السلام ان امة من بني اسرائيل مسخت وارانا
أحشا ٢ في تلك الارض واني احشنا ان يكون هذه فاكفؤها وهذا الخبر
يقتضي كما تراه ان الضب من جملة مسخ وهو قول الامامية لانهم يعدون
الضب والعنكبوت والجري من جملة المسوخ التي هي الفيل والارنب
والذئب والقرد والخنزير ولا يزال مخالفوهم اذا سمعوا منهم ذكر هذه
المسوخ التي عندهم وانها مسوخ على الرواية تضاحكوا ويستهزئوا بهم
وينسبوهم الى الغفلة وبعد الفطنة وهم يروون من طرقهم وعن رجالهم
٣ تبنى مثل ما عجبوا منه بعينه والله المستعان والذي يدل على صحة ما ذهبنا
المسئلة ٣ اليه الاجماع المتردد وان شئت ان تبنى هذه على مسئلة تحريم صيد
البازي وما اشبهه من جوارح الطير فقلت كل من حرم صيد جوارح الطير
حرم ما عداه والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع فان استدل المخا
لف بقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم
صيد البر ما دمتم حرما وظاهر هذه الآية يقتضي ان جميع صيد البحر
حلال وكذلك صيد البر الا على المحرم خاصة واستدل ايضا بالانزال ه
يستدل به على ان اصل المنافع التي لا ضرر فيها عاجلا ولا اجلا على الا
باحة وعلى من حظر شيئا من ذلك الدليل والجواب ان قوله تعالى احل لكم
صيد البحر لا يتناول ظاهره الخلاف في هذه المسئلة لان الصيد
مصدر صدت وهو يجري مجرى الاصطياد الذي هو فعل الصا
ئد وانما يسمى الوحش وما جرى مجراه صيدا مجازا وعلى وجه الحذف

لانه محل الاصطياد يسمى باسمه وان كان كلك منا في تحريم لحم الصيد فلا
دلالة في اباحة الصيد لان الصيد عن المصيد فان قيل قوله تع وطعامه
متاعا لكم وللسيارة يقتضي انه اراد المصيد دون الصيد لان لفظة
لطعام ترجع الى الحرم ما يخرج من حيوان البحر كان لنا ان نقول قوله
تع وطعامه يقتضي ان يكون ذلك اللحم مستحقا في الشريعة لاسم الطعام
لان ما هو محرم في الشريعة لا يسمى بالاطلاق فيها طعاما كالميتة والخنزير
من ادعى في شئ مما عددناه انه طعام في عرف الشريعة فليدل
على ذلك فانه يتعذر عليه وقد روي عن الحسن البصري في قوله تع و
طعامه انه اراد به البر والشعير والحبوب التي تسقى بذلك الماء وحمل
الاكثر المفسرين لفظة البحر على كل ماء كثير من عذب وملح واذا حمل على الحبوب
سقطت المسئلة فاما الجواب عن قولهم ان الاصل الاباحة فهو كل ذلك الا
انا نرجع عن حكم الاصل بالادلة القاطعة وقد ذكرناها مسئلة
ومما انفردت به الامامية ان من وجد سمكة على ساحل بحر او شاطى
نهر ولم يعلم هل هي ميتة او ذكية فيجب ان يلقيها في الماء فان طفت
على ظهرها فهي ميتة وان طفت على وجهها فهي ذكية فان ابا حنيفة و
ان وافقنا في ان السمك الطافي على الماء لا يؤكل فانه لا يعتبر هذا الا
عتبار الذي ذكرناه ويجب على هذا الاعتبار ان يقول اصحابنا في ا
لسمك الطافي على الماء انه ليس بمحرم على الاطلاق بل يعتبرونه بما ذكرناه
فان وجدوه طافيا على ظهره او وجهه عملوا بحسب ذلك دليلنا ا

ثبت

ثبت

الاجماع المتردد وان شئت ان تبني المسئلة على بعض المسائل المتقدمة
لها وان احكام المسلمين ما فرق بين الامرين مسئلة ومما انفردت
به الامامية ان ذبائح اهل الكتاب محرمة لا يحل اكلها ولا التصرف فيها
لان الذكاة ما لحقتها وكذلك صيدهم وما يصيدونه بكلاب او غيره
وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذكرناه الاجماع المتردد و
ايضا قوله تع ما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وهذا نص في موضع الخلاف
لان من الكفار لا يرون التسمية على الذبائح فرضا ولا سنة فهم لا يسمون
على ذبائحهم ولو سموا لما كانوا مسمين مستحقين لغير الله تع لانهم لا يعرفون
الله تع لكفرهم على ما دللنا عليه في غير موضع هذه الجملة يقتضي تحريم ذبائحهم
فان قيل هذا يقتضي الا يحل ذباحة الصبي لانه غير عارف بالله تع قلنا
ظاهر الاية يقتضي ذلك وانما ادخلناه فيما يجوز ذباحته بدليل او
ان الصبي وان لم يكن عارفا فليس بكافر ولا معتقد ان الهه غير مستحق الا
لعبادة على الحقيقة وانما هو خال عن المعرفة فجاز ان يجري مجرى العارف
من ذبح وتلفظ بالتسمية وهذا المعنى غير موجود في الكفار وان اعترض
علينا بقوله اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب
حل لكم وطعامكم حل لهم وادعى ان الطعام يدخل في الذبائح اهل الكتاب
فا الجواب عن ذلك ان اصحابنا يحملون قوله تع وطعام الذين اوتوا
الكتاب وطعامكم حل لهم على ما يملكونه من حبوب وغيرها وهذا تخصيص
لا محالة لان ما يسمى طعاما من ذبائحهم يدخل تحت اللفظ ولا يجوز
للفظ

اخراجه الا بدليل فاذا قلنا تخصيصه بقوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه قيل لنا ليس انتم بان تخصوا اليتنا بعموم ايتكم باولى منا
واذا خصصنا الاية التي تعلقتم بعموم ظاهرها بالاية التي استدللنا
بها والذي يجب ان نعتمد في الفرق بين الامرين انه قد ثبت وجوب
التسمية على الذبيحة وان تركها عامدا لا يكون مذكيا ولا يجوز اكل
ذبيحة على وجه من الوجوه وكل من ذهب الى هذا المذهب من الفقهاء
يذهب الى تخصيص قوله تع وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وان
ذبائحهم تدخل تحته والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع ولا يلزم على
ما ذكرناه ان اصحاب ابي حنيفة وافقونا على وجوب التسمية وان لم
يخصصوا بالاية الاخرى لان اشترطنا ايجاب التسمية مع الذكر على
كل حال وعند اصحاب ابي حنيفة جائز ان يترك التسمية من ادى اجتهاده
الى ذلك ويستغني من هذه حاله والامامية يذهبون الى ان التسمية
مع الذكر لا تسقط في حال من الاحوال فان قيل على هذه الطريقة التي
تعتمدها من الجمع بين المسئلتين ما انكرتم ان لمن خالفكم ان يعكس هذه
الطريقة عليكم ويقول قد ثبت ان التسمية غير واجبة ويشير الى
مسئلة قد دل الدليل على صحتها عنده ثم نقول وكل من قد ذهب الى
هذا الحكم يذهب الى عموم قوله تع وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم
والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع قلنا الفرق بيننا ظاهر لانا اذا بنينا
على مسئلة ضمنا عهدة صحتها ونفي الشبهة عنها ومخالفنا اذا بنى على

بيننا

مسئلة مثل ان التسمية غير واجبة او غير ذلك من المسائل لا يمكنه ان يصحح ما
بنى عليه الان تورد حجة قاطعة فيه والمحجة بيننا وبين من نعامل
ذلك ونحن ان ادللنا على صحتها بما لا يمكن دفعه وهذا على التف
لتفصيل بخرجه لا اعتبار مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بايجاب استقبال القبلة عند الذبح مع امكان ذلك وخالف
باقي الفقهاء في وجوبه وانه شرط في الذكاة دليلنا بعد الاجماع
المتردد الطريقة التي تقدم نظرها وهو ان من ذبح بصره غير مستقبل
القبلة عامدا فقد تلف الروح وحل الموت في الذبيحة وحلول الميتة
يوجب ان يكون ميتة بحاظر الا ان تقوم دلالة على حصول الذكاة
فلا يستحق هذا الاسم ومن ادعى دلالة شرعية على ذلك كان عليه
اقامتها ولن يجدها ولم يبق بعد ذلك الا كونها ميتة وداخلة
تحت قوله وحرمت عليكم الميتة وايضا فان الذكاة حكم شرعي وقد
علمنا انه اذا استقبل القبلة وسمى اسم الله تع يكون مذكيا با
تفاق واذا خالف ذلك لم يتيقن كونه مذكيا فيجب الاستقبا
والتسمية ليكون يتيقن مذكيا مسئلة ومما ظن انفراد الا
مامية به القول بوجوب العقيقة وهي الذبيحة تذبح عن ا
لموجود ذكرا كان او انثى وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقال
الشافعي ومالك مستحبة وقال ابو حنيفة ليست بمستحبة
وحكي عن الحسن البصري القول بوجوبها وهو مذهب اهل ا

تظاهر

الظم وهذه موافقة للامامية دليلنا بعد الاجماع المتردد ان العقيقة
نسك وقربة بلا خلاف واتصال منفعة الى المساكين ويدخل في عموم
قوله تعالى وافعلوا الخير وما اشبه هذه الاية من الامر بالطاعات
والقربات وظاهر الامر في الشريعة يقتضي الايجاب من المسائل التي اسلو
بهذا العموم فيها ما انكرتم من فساد الاستدلال بذلك من جهة ان الخير
لا نهاية له ومحال ان يوجب الله تعالى علينا ما لا يصح ان يفعل واذا لم يصح ايجاب
الجميع فليس البعض بذلك اولى من البعض بطل الاستدلال قلنا لا شبهة
في ايجاب ما لا يتناهى يصح عن انا نعرض المسئلة فنقول متى ثبت ان
من عق دفعة واحدة عن ولده يكون فاعلا للخير وفعل الامر صحيح غير
محال فيجب تناول الاية له وهكذا نعرض في كل مسئلة وموضع انتو
لا لنا بعموم هذه الاية يوجب شيئا من العبادات والقربات وان تعين
على ما لا يصح تناول الايجاب له ثم نذخل في عموم الاية ان نذكره للنحا
لف على سبيل المعارضة ما يروونه عن النبي صلى الله عليه انه قال في المولود اهرقوا
عنه دما وفي خبر اخر يعق عن الغلام شاتان وعن عائشة انها
قالت امرنا رسول الله صلى الله عليه ان نعق عن الغلام شاتين وروى عن
ابن عباس ان النبي صلى الله عليه عق عن الحسن والحسين عليهما السلام كبشا كبشا فجمع
عم في ايجاب العقيقة بين القول والفعل وليس لهم ان يتعلقوا بما يرو
ونه عن النبي صلى الله عليه من قوله ليس في المال حق سوى الزكاة وبما يروى عنه
عم من احب ان ينسك عن المولود فلينسك عن الغلام شاتين

وعن الجارية

وعن الجارية شاة فعلق ذلك بالمحبة وما كان واجبا لا يعلق بالمحبة
وبما يروونه عن فاطمة عم قالت يا رسول الله صلى الله عليه اعق عن ابني الحسن عم فقال لا ولكن
احلقي راسه وتصدقي بزنة شعره فضة ولو كانت واجبة لامرها
بها الجواب عن ذلك كله ان هذه اخبار احاد ينفردون بها لا يعرف
عدالة رواتها ولا اصفاتهم وبازائها من الاخبار التي نقلها تنفرد برو
ايتها ما لا يحصى وما ينفردون ايضا برواية ما قد ذكرنا بعضه ولو
عدلنا عن هذا كله وسلمت هذه الاخبار من كل قادح وجرح اوجبت
غالب الظن ليس من مذهبنا ان اخبار الاحاد لا توجب علما مذهبنا
العمل بها في الشريعة وانما جاز لنا ان نعارضهم باخبار الاحاد لانهم
باجمعهم يذهبون الى وجوب العمل باخبار الاحاد واما الخبر الاول فلا
دلالة لهم فيه لانه نفى ان يكون في المال حق سوى الزكاة والعقيقة
عندنا وجوبها في ذمة الوالدين لا في المال واما الخبر الثاني للمحبة
فلانه انما علق الفضل في ذلك بالمحبة لا الاصل والفضل في ان
يعق شاتين وقد يجري الواحد ويجري مجرى ذلك قول القائل
من احب ان يصلي فليصل في المسجد وفي الجماعات وانما يريد الفضل
وان كان اصل الصلوة واجبا واما الخبر الثالث فغير ممتنع ان يكون
عم عق عنه او عزم عم على ان يتولى ذلك فعدل عن امرها بذلك
الى قربة اخرى لهذه العلة مسئلة ومما انفردت به الاما
مية ان كل طعام عالجه الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم ممن

ثبت كفرهم بدليل قاطع فهو حرام لا يجوز اكله ولا الانتفاع به وخالف باقي
الفقهاء في ذلك وقد دللنا على هذه المسئلة في كتاب الطهارة حيث
دللنا على ان سؤر الكفار نجس لا يجوز الوضوء به واستدللنا بقوله تعالى
انما المشركون نجس واستقصينا فلا معنى لاعادته مسئلة ومما
انفردت به الامامية وان كان الفقهاء قد رووا عن ابن عباس رضه
موافقتها في ذلك تحليل لحوم الحمر الاهلية وحرمها سائر الفقهاء وا
نتهوا في ذلك الى ان ابن القسم روى عن مالك ان الحمار الوحشي اذا استا
نس فصار يعمل عليه كما يعمل على الحمار الاهلي فانه لا يوكل وان خالف
مالك وسائر الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع المتردد ان الاصل
فيما فيه منفعة ولا مضرة الاباحة ومحرم الحمر الاهلية يحتاج الى الصفة
فان ادعوا مضرة احلنا من حيث الحظر لها والنهي عنها فانما يرجعون
الى اخبار احاد ليست حجة في مثل هذا وهي معارضة بامثالها ويمكن
ايضا ان يستدل في ذلك بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على
طاعم يطعمه الاية فان احتجوا عليه بقوله تعالى والخيل والبغال والحمير
لتركبوها وزينة وانه تعالى خص منفعتها بالركوب والزينة الا الاكل
قلنا قوله تعالى لتركبوها وزينة لا يمنع ان يكون لغير ذلك الا ترى
الى قول القائل قد اعطيتك الكوثر عطيتك هذا الثوب لتلبسه
لا يمنع من جواز بيعه له وهبته والانتفاع به من وجوه شتى وان
المقصود بالخيل والحمر الركوب والزينة وليس الاكل منهما

مقصودها

مقصودا فيهما ثم انه لا يمنع من الحمل على الحمر والخيل وان لم يذكر الحمل وانما خص
الركوب بالذكر واكثر الفقهاء يجيزون اكل لحم الخيل ولم تمنع تضمن الاية
ذكر الركوب والزينة خاصة من اكل لحوم الخيل وكذلك الحمير فان احتجوا
بما يروونه عن ابن عباس انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه عن لحوم الحمر وامر بلحوم
الخيل ان توكل وايضا بما رواه خالد ابن الوليد قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه
في خيبر فقال عم لا تحل اموال المعاهدين الا بحقها وحرام عليكم الحمر الاهلية
وبغالها وبما يروونه انس عن النبي صلى الله عليه انه نهى عن لحوم الحمر وقال انها
رجس والجواب عن ذلك ان هذه اخبار احاد والعمل بها في الشريعة
عندنا غير جائز ولا يجوز مع ذلك ان يرجع بها عن ظاهر الكتاب و
يعارضها من الاخبار التي ترويها الامامية ما لا يحصى ومما يروونه
مخالفونا ما رواه غالب ابن الحسن قال قلت يا رسول الله صلى الله عليه
لم يبق من مالي الا الحمير فقال عم اطعم اهلك من سمين مالك فاني انما نهيت
عن حوالي القرى وهذا لا محالة معارض لاخبارهم كلها ثم يمكن ان
يتمسك في تلك الاخبار بسبب النهي عن لحوم الحمر الاهلية لاجل الحر
الظهر وقلته في ذلك الزمان كما انه عم نهى عن لحوم الخيل لهذه العلة
وقد روي عن ابن عباس انه قال انما نهى عن لحوم الحمر لئلا يقل
الظهر فقوى هذا التاويل وهذه الرواية فاما الخبر الذي تضمن ا
نها رجس فالرجس والرجز والنجس واحد في الشريعة ولا يحصل
من اهل الشريعة من يذهب الى ان الحمار الاهلي نجس العين مسئلة

ومما انفردت به الامامية تحليل لحوم البغال وباقي الفقهاء على حظر
ذلك وروي عن الحسن البصري انه ذهب الى اباحة لحوم البغال وهذ
موافقة للامامية وكل شيء دل للنابة على اباحة لحوم الحمير الاهلية فهو
بعينه دليل على اباحة لحوم البغال والتفرقة بين الامرين خروج عن
الاجماع مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الجنين
الذي يوجد في بطن امه بعد ذكاتها على ضربين ان كانت كاملا
وعلامة كماله ان ينبت شعره ان كان من ذوات الشعر او يظهر وبره ان
كان من ذوات الاوبار فانه يحل اكله وذكاة امه ذكاة له وان لم
يبلغ الحد الذي ذكرناه وجب ان يذكى ذكاة مفردة ان خرج حيا فا
ن لم يخرج حيا لم يؤكل وانما كان هذا انفرادا لان الشافعي ومن وافقه
يذهب الى ان ذكاة الجنين ذكاة امه على كل حال دليلنا الاجماع المتردد
وان شئت ان تبني على بعض المسائل مثل وجوب التسمية على
كل اوجاع وجوب استقبال القبلة وان احدا من الامة لم يفرق بين
المسئلتين وليس لهم ان يحتجوا علينا بما يروونه عن النبي صلعم قوله
ذكاة الجنين ذكاة امه ولم يفرق بين الكامل من الاجنة وغير
الكامل وبما يروونه ايضا عن النبي صلعم انه سئل عن البقرة والشاة
يذبحان فيوجد في بطنها جنين انأكله او نلقيه فقال كلوا ان شئتم
ولم يفصل كما فصلت الامامية قلنا قد مضى في ان اخبار الاحاد
ليست حجة في الشرع وان هذا مما به المخالفون وبازائه ما يرده

الامامية في ذلك ولو سلمنا ذلك لكان لنا ان نقول في الخبر الاول المانع
من ان يكون تاويله على ما تاوله الشافعي عليهم ان المراد ذكاة ا
لجنين هي ذكاة امه وانه يصير لحكم الذكاة لذكاتها وان كان كذلك
حملناه على الجنين الكامل الذي قد نبت عليه الشعر والوبر وخصصنا
عمومه بادلة التي ذكرناها او يكون التاويل على ما تاوله ابو حنيفة
من ان ذلك على سبيل التشبيه وانما المراد بالخبر ان ذكاة الجنين مثل
ومماثل ذكاة امه في الذبح فيحمل ذلك على الجنين الذي يخرج من بطن ا
مه حيا وذكاة ما اخرج كذلك واجبة كذكاة الام ويقوي تاويل ا
لشافعي وان كنا قد بينا مخرج مذهبنا على تاويل ابي حنيفة ان
لفظة الجنين مشتق من الاجتنان وهو الاستتار وهو انما يسمى بهذا
الاسم على الحقيقة ويسمى ذلك مجازا من حيث كان جنينا قبل حال
ظهوره فكيف يجوز ان يكون المراد ان الجنين اذا خرج حيا ذكي كما تذكى
امه وهو لا يستحق هذا الاسم بعد خروجه فالاشبه ان يكون المراد
ان ذكاة امه تتعدى اليه في الحكم وهو جنين في البطن ومن وجه اخر
وهو تخصيص الام بالذكر لا بد له من فائدة واذا حمل على ان المراد ان
الجنين يذبح اذا خرج حيا كما يفعل بامه لم يفد هذا التخصص
لتخصيص الام لان غير الام من الذبائح لكلها كالام في هذا المعنى
فلا معنى للتخصيص فان قيل قد روي هذا الخبر بالنصب ومع
النصب لا تدخل التشبيه فكانه قال فذكاة الجنين كذكاة امه قلنا

اسقط الكاف تعدى الفعل الى لفظ ذكاة فانتصب وقلنا قد بينا
ان حمل الخبر على التشبيه يخرج على مذهبنا فما علينا في النصب الا مثل
ما علينا بالرفع على ان اصحاب الشافعي قد اجابوا عن رواية النصب
بعد ان دفعوا ظهورها واشتهارها وساووا بها الرواية با
لرفع فان قالوا يمكن ان النصب يمكن ان يكون وجهه ان التقدير في
ذكاة الجنين بذكاة امه او في ذكاة امه فلما اسقط حرف الجر و
جب النصب فلم يخلص النصب للتشبيه الذي قد تعلقوا به وادعوا
وترك عموم الظاهر بالادلة مسئلة ومما انفردت به الامامية
تحريم كل الطحال والقضيب والخصيتين والرحم والمثانة ويكرهون
الكليتين وخالفه باقي الفقهاء في ذلك والصحيح على صحة ما ذهبوا
اليه الاجماع الذي تردد وان شئت ان تبني هذه المسئلة على
بعض المسائل المتقدمة التي عليها دليل ظاهر وان احدا من الامة
ما فرق بين المسئلتين كتاب الاشربة مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بتحريم الفقاع وانه جار مجرى الخمر
في جميع الاحكام من حد شاربها ورد شهادته وفي نجاستها وخالف
باقي الفقهاء في ذلك والدلالة الاجماع المتردد وان شئت ان تبني هذه
المسئلة على بعض ما تقدم من المسائل التي فيها ظاهر كتاب الله
فعلت ومما يعارض به المخالفون ما رووه عن ثقاتهم ورجالهم
من تحريم الفقاع لان الذي نرويه الشيعة وتختص بهم من الروايات

في هذا الباب عليهم ان يقولوا لا نعرف هؤلاء ولا نثق بروايتهم فمن
ذلك ما رواه عبد القسم ابن سالم قال حدثنا ابو الاسود عن ابن لهيعة
عن دراج بن سمح وروى الساجي صاحب كتاب اختلاف الفقهاء
قال حدثنا سليمان ابن داود قال اخبرنا ابن وهب قال اخبرني عمرو بن الحا
رث ان دراجا ابا السمح حدثه واجمعنا على ان دراجا قال ان عمر بن
الحكم حدثنا عن ام حبيبة زوجة النبي صلعم انه ان ناسا من اهل اليمن قد
موا على رسول الله صلعم ليتعلموا الصلوة والسنن والفرائض فقالوا يا
رسول الله ان لنا شرابا نعمله من القمح والشعير فقال عم الغبيرا
فقالوا نعم قال عم لا تطعموه قال الساجي في حديثه قال عم ذلك
ثلثا وقال ابو عبيد القسم بن سلام ثم لما كان بعد يومين ذ
كروها له عم فقال عم من لم يتركها فاضربوا عنقه وروى ابو عبيد الله
ايضا عن ابي مريم عن محمد بن جعفر عن زيد بن هشام عن عطا
بن يسار ان النبي صلعم سئل عن الغبيرا فنهى عنها وقال لا خير فيها
وقال زيد بن اسلم والاسكركة هي وهذا الاسم تختص الفقاع به
يعني الاسكركة من لغة العرب قال ابن الرومي وهو ممن لا يطعن
عليه في علم اللغة العربية وكان مشهورا بالتقدم فيها ويروى عنه
انه قال لبعض رواته وقد عمل ابن الرومي لكي بها ابا العباس ثعلب
فان رد عليك شيئا من الاعراب فيها فالحق به وان رد عليك
شيئا من اللغة فلا ولا كرامة ولا يتجاسر مع ابي العباس ثعلب وعلى

هذا القول الا متقدم او مسناه في علم اللغة واثبت الرد عليه انقوا الا سكر
الاسكركة الصغير في حصلوه واجعل الخمر فيه باخليلي بعصوه سكرة
انها مصفاة اعلاه ومسلح البطونة واراد بالاسكركة الفقاع والجعه
لجعصلفون الكوز الذي يشرب فيه الفقاع والصبر البارد والفخار
لشراب وروى اصحاب الحديث من طرق معروفة ان قوماً من العرب
سألوا رسول الله صلعم عن الشراب المتخذ من القمح فقال رسول الله صلعم
أيسكر قالوا نعم فقال صلعم لا تقربوه ولم يسأل عمن الشراب المتخذ من الشعير
عن الاسكار بل حرم ذلك على ان الغبيراء محرمة كالخمر وقد روى اصحاب
الحديث من العامة في كتبهم المشهورة ان عبد الله الاشجعي كان يكره
الفقاع وقال احمد بن حنبل وكان ابن المبارك يكره وقال احمد حدثنا ابو
عبد الله المدني قال كان مالك بن انس يكره الفقاع ويكره ان يباع
في الاسواق وكان يزيد بن هرون يكرهه وقال احمد بن حنبل وحدثنا
عبد الجبار بن محمد الخطابي عن ضمرة سمرة قال الغبيراء التي نهى
النبي صلعم عنها الفقاع وقال ابو هاشم الواسطي الفقاع نبيذ الشعير فاذا
نش فهو خمر وقال زيد بن اسلم الغبيراء التي نهى رسول الله
هي الاسكركة خمر الحبشة واذا كانت هذه الروايات بينهم واقوال شيوخهم سكر
ومتقدمي اصحاب حديثهم فالمانع لهم من تحريم الفقاع وهم يقولون
باخبار الاحاد ما هو اضعف مما ذكرناه وكيف يستحسنون الشناعة على
الامامية في تحريم الفقاع ومالك بن انس وهو شيخ الفقهاء واصحاب الحديث

ينهى عنه

ينهى عنه وعن ربيعة وكذلك ابن المبارك ويزيد بن هرون شيخا
اصحاب الحديث فولا العصبية واتباع الهوى نعوذ بالله منهما
مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الخمر محرمة على
لسان كل نبي وفي كل كتاب نزل وان تحريمها لم يكن متجددا وخالف
باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى انها متجددة التحريم دليلنا على صحة
ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة فانهم لا يختلفون فيما ذكرناه ولك ايضا
ذلك ان تبني هذه المسئلة على بعض المسائل المتقدمة التي فيها ظاهر كنا
او ما اشبهه ومن بين ان احكام المسلمين ما فرق بين المسئلتين
وان التفرقة بينهما خلاف الاجماع فان رضينا بما رووه من الاخبار الوا
ردة بتحريم الخمر وذكر اسباب تحريمها اخبار احاد ضعيفة لا
توجب علما ولا عملا ولا تترك ما ذكرناه من الادلة القاطعة بمثل هذه
الاخبار فاما ما تدعيه اليهود والنصارى تحليل انبيائهم لها فكذب
منهم كما كذبوا على انبيائهم في كل شي كذبهم المسلمون فيه ولا حجة فيما
يدعيه هؤلاء المبطلون المعروفون بالكذب مسئلة
وعند الامامية اذا انقلبت الخمر خلا بنفسها او بفعل ادمي اذا طرح
فيها ما ينقلب به الى الخل حلت وخالف الشافعي ومالك في ذلك
وابو حنيفة يوافق الامامية فيما حكيناه الا انه يزيد عليهم فيقول
في من القى خمرا في خل يغلب عليها حتى لا يوجد طعم الخمر انه بذلك يحل
وعند الامامية ان ذلك لا يجوز ومتى لم ينقلب الخمر الى الخل لم يحل

فكانهم انفردوا من ابي حنيفة فانهم امتنعوا من اجازة على بعض الوجوه
ان وافقوه على انقلاب الخمر الى الخل فجاز ذكر هذه المسئلة في الانفرادات
دليلنا بعد الاجماع المتردد ان التحريم انما يتناول ما هو خمر وما انه
انقلب خلا فقد خرج من ان يكون خمرا وانه لا خلاف في اباحة الخل واسم الخل
يتناول ما هو على صفة مخصوصة ولا فرق بين غلبة الخل الخمر في تحليلها
وبين غلبة الماء عليها او غيره من المايعات او الجامدات حتى لا يوجد لها
طعم ولا رائحة فان فرقوا بين الامرين بان الخمر مما ينقلب الى الخل ولا
ينقلب الى غيره من المايعات او الجامدات قلنا كلامنا فيهما على الاطلاق
والخمر اذا القيت في الخل الكثير ما انقلب في الحال الى الخل بل عينها باقية
وكذلك في الماء فما الفرق بين ان يلقى فيما ينقلب اليه وبين ما يعد
ينقلب اليه اذا كانت في الحال موجودة لم ينقلب مسئلة ومما
يظن قبل التأمل انفراد الامامية به القول بتحليل شرب ابوال
الابل وكلما اكل لحمه من البهائم اما للتداوي او غيره وقد وافق الامامية التداوي
في ذلك مالك والثوري وزفر وقال محمد بن الحسن في البول خاصة
مثل قولنا وخالف في الروث وقال ابو حنيفة وابو يوسف والشافعي
بول ما اكل لحمه نجس وروثه ايضا كنجاسة ذلك مما لم يؤكل لحمه والذي
على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتردد ان الاصل فيما يؤكل ويشرب في
العقل الاباحة وعلى من ذهب الى الحظر دليل شرعي ولن يجد ذلك
في بول ما يؤكل لحمه لانهم يحتجون يعتمدون على اخبار احاد وقد بينا

ان اخبار

ان اخبار الاحاد اذا سلمت من المعارضات والقدوح لا يعمل بها في الشريعة
ثم اخبارهم هذه معارضة باخبار ترويها نقلتهم ورجالهم تتضمن ا
لاباحة وسيجيء الكلام في تفصيل هذه الجملة بان بول ما يؤكل لحمه طاهر
هو غير نجس وكل من قال في طهارته جوز شربه ولا احد يذهب الى طهارته
والمنع من شربه والذي يدل على طهارته ان الاصل الطهارة والنجاسة
هي التي يحتاج فيها الى دليل شرعي ومن طلب ذلك لم يجده ومما يجوز
ان يعارض فيه مخالفينا في هذه المسئلة ما يروونه عن البراء بن عازب
عن النبي صلعم انه قال ما اكل لحمه فلا بأس ببوله وما يرويه ايضا عن حميد
ابن انس ان قوما من عرينة قدموا على النبي صلعم فاستوخموها فانتفخت
اجوافهم فبعثهم النبي صلعم الى لقاح الصدقة ليشربوا من ابوالها والبانها
فان النبي صلعم طاف بالبيت راكبا على راحلته في جميع الروايات وبدن
الراحلة ورجلها لا تخلو من ابوالها وروثها ايضا هذا هو الاغلب الا مع
طهر فلو كان ذلك نجسا لنزه النبي صلعم المسجد عنه فان قيل قوله انه
لا بأس به لا يدل على الطهارة وانما يقتضي خفة حكمه عن غيره الا ترى
انه لا يجوز ان يقال في مثل هذه اللفظة فيما لا شبهة في طهارته واباحته
قلنا لا يجوز ان تحمل هذه اللفظة الا على الطهارة والاباحة لان اهل
الشريعة ما جرت عادتهم بان يقولوا فيما حظرت ثابت انه لا بأس
على ان بعض النجاسات قد تكون اخف حكما من بعض ولا يقال فيه
لا بأس وانما يجوز ان تدخل هذه اللفظة في المجمع على طهارته واباحته

لان العادة جرت بدخولها فيما هو مباح طاهر على اختلاف فيه دخول شبهه
شبهه في حكمه فان قالوا في حديث قريش انه ع انما اباحهم شرب ابوال الابل
في حال الضرورة وعلى سبيل التداوي كما تحل الميتة مع الضرورة قلنا الوطان في حال
حال المرض يبيح الابوال لاباحها في وقتنا هذا وابو حنيفة يمنع من ذلك وانما
يجيزه ابو يوسف والشافعي واذا ابطل اعتراض ابو يوسف وابي حنيفة
فالذي يبطل اعتراض ابي يوسف والشافعي وجهان احدهما ان النبي ع
لو كان اباح ذلك لضرورة لوقف عليه وبين اختصاصه بالضرورة وا
لوجه الثاني ما روي عنه ع ان الله لم يجعل شفاكم فيما حرم عليكم والقول
الذي ذكرناه تاويل قوله تعالى فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر
من نفعهما على ان المنافع ههنا هي المكاسب فان قالوا ابيح في حال
الاضطرار لم تجيزوا وله هذا الخبر الذي روي ونحوه لانها انما
يقتضي به الشفاء عن ما تحريمه ثابت وما تدعو اليه الضرورة لا
يكون حراما بل مباحا قلنا الظاهر يقتضي نفي الشفاء عما حرم في
سائر الاوقات وتخفيف التحريم في حالة دون اخرى عدول عن
الظاهر فان قيل معنى شفاؤكم ليس بمقصور على المحرمات بل
في المباحات لكم مندوحة قلنا هذا ايضا تخصيص الخبر وعدول
عن ظاهره فان احتج علينا مخالفونا في نجاسة البول بما يروونه
عن النبي ص من قوله انما يغسل الثوب من البول والدم والمني وانه
عام في سائر الابوال وما يؤمر بغسله وجوبا لا يكون الا نجسا وما هو

نجسا

نجس لا يجوز شربه وبما يروونه عن النبي ص انه مر بقبرين فقالوا
انهما يعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما فكان يمشي في ا
لنميمة واما الاخر فكان لا يستبرئ من البول وهذا عام في جميع الابوا
ل وبما يروونه عنه ع استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر
منه فيقال لهم قد مضى ان اخبار الآحاد ليست بحجة في الشريعة وا
ذا خلت من المعارضات ثم اخبارهم هذه معارضة بما يروونه من طرقكم
وقد ذكرنا بعضه واما ما يروى من طرقنا مما لا يحصى كثرة وا
ذا سلمنا هذه الاخبار ولم نعارضها بما يسقط الاحتجاج بها كان
لنا ان نحمل الخبر الاول على ما هو نجس من الابوال كبول الانسان
وبول ما لا يؤكل لحمه ووجب هذا التخصيص لمعاني الادلة التي
ذكرناها والشافعي لا يمكنه الاستدلال بهذا الخبر لانه لا يوجب غسل
المني لانه عنده طاهر ولا بد له ايضا من تخصيص لفظة الغسل
لانه يرى ان الثوب من بول الرضيع لا يجب غسله واما ابو حنيفة فلا بد
له من تخصيص ايضا وحمله على الدم والبول الكثيرين لانه لا يوجب
غسل القليل منهما لانه يرى ان بول الرضيع طاهر ويعدل عن ظا
هره ايضا في المني لانه لا يوجب غسله وانما يوجب فركه وقد اجمعنا
جمعنا كلنا على تخصيص هذا الخبر فيقال لهم في الخبر الثاني قد
روي هذا الخبر على خلاف ما حكيتم لانه روي انه كان لا يتنزه
من بوله وروي ايضا انه كان لا يستبرئ من البول والاستبراء من البول

يختص ببوله لا ببول غيره وليس لهم ان يخالفونا في ذلك فيقولون ان ا
لاستبراء هو التباعد وقد يلزمه التباعد والتنزه عن بوله وبول
غيره ولهذا يقال استبرأ للامة اذا تباعد عنها ليعرف براءة رحمها
وذلك ان الاستبراء معتبر فيه باصل وضع اللغة اذا كان في عرف الشرع
قد استقر على فائدة مخصوصة فقد علمنا ان القائل اذا قال فلان لا
يستبرئ من البول او استبرأ من البول لا يفهم عنه الا بوله دون بول
غيره على ان ظاهر الخبر لو كان عاما على ما رووه لوجب تخصيصه بالا
دلة التي ذكرناها على ان في هذا الخبر ما يقتضي الاختصاص ببول
ما لا يؤكل لحمه لانه يتضمن الوعيد وذكر العذاب وعند من خالفنا
ان مسائل الاجتهاد لا يستحق فيها الوعيد فان قالوا لم لا يلحق
الوعيد من حيث لم يتنزه فقط بل من حيث لم يتنزه عن البول مع ا
عتقاده نجاسته ومن فعل ذلك يلحقه الوعيد لا محالة قلنا هذا عدول
عن الظاهر وبعد فهذا التاويل يسقط استدلالكم بالخبر لان
تقدير الكلام على هذا التاويل انه يعذب لانه كان لا يتنزه
عن البول مع اعتقاد نجاسته وهذا لا يدل على نجاسة كل بول و
انما يدل على ان من اقدم على ما يعتقد قبحه يجتنب نجاسته
فان الفاعل كذلك في حكم من فعل القبيح فاين دليلكم على نجاسة جميع
الابوال وهو المقصود في المسئلة على ان في الخبر احتمالا ظاهرا لانه
تضمن انهما يعذبان وما يعذبان في كبير وذلك لا يناقض لان

العذاب

العذاب لا يكون الا على الكبائر وما ليس بكبير فلا عذاب على فاعله
عند من جعل في المعاصي كبائر وصغائر من غير اضافة ولا يصح ايضا على
مذهب القائلين بالارجاء لانهم يعتقدون ان جميع المعاصي كبائر و
انه يستحق العذاب على كل شيء منها ومن ذهب الى المذهب لا ينفي
اسم الكبيرة عن شيء من المعاصي وانما نقول على سبيل الاضافة هذه المعصية
اصغر من تلك واما مع الافراد بالذكر فالكل عندنا كبائر واما الخبر الاخير
الذي تعلقوا به فكلامنا عليه كالكلام في الخبر الذي تقدمه بلا فصل
فلا معنى لاعادته **مسئلة** ومما انفردت به الامامية انه يجوز لبس
الثوب الحرير اذا كان في خلاله شيء من القطن او الكتان وان لم يكن غالبا
وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهب ابو حنيفة واصحابه الى جواز لبس ا
لحرير اذا كان سداه او لحمته من القطن والكتان ولم يجز اذا كانت الكثرة و
حكى الطحاوي عن الشافعي انه اباح لبس ثياب محشوة بقطن وقال لان القز باطن
والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتردد ان النبي ص انما نهى
عن لبس الحرير وهذا الاسم انما يتناول ما كان محضا دون ما اختلط
بغيره والثوب الذي فيه قطن او كتان ليس بحرير محض فجاز لبسه وا
لصلوة فيه واذا ذهبوا الى ان الثوب الذي لحمته قطن وسداه
حرير يجوز لبسه لانه ليس بحرير محض وكذلك ما كان بعضه قطنا
وان لم يكن جميع اللحمة فان قيل هذا يقتضي انه لو كان في الثوب خيط
واحد من قطن او كتان جاز لبسه قلنا ظاهر النهي عن لبس الحرير المحض يقتضي

ذلك الآن يمنع فيه مانع غيره والاولى ان يكون الخيط او الخيطان غيره
معتد بها ولا اثر لمثلها فاما اذا كان معتد المثل مثل ان لو نسبه الى
الثوب نحو او سدس او عشر فانه يخرج به من ان يكون محضا والعجب
من قول الشافعي في حشو الصباء الحرير المحض الذي بيناه ولم بلا شبهة
نهي النبي صم راى تاثير لكون الحشو باطنا غير ظاهر او لا ترى ان بطانة
الجبة اذا كانت حريرا محضا لم يجز لبسها وان كانت البطانة لا تظهر للعين
لظهور الظهارة هذا بعد شديد مسئلة ومما كانت الامامية
منفردة به ان جلود الميتة من جميع الحيوان لا تطهر بالدباغ وقد
وردت لهم رواية ضعيفة بجواز اتخاذ جلود الميتة ما لم يكن
كلبا او خنزيرا بعد الدباغ آنية وان كانت الصلوة منها لا تجوز
والمعول على الاول وخالف الشيعة جميع الفقهاء الا احمد ابن
حنبل فقد حكى عنه ان الميتة لا تطهر بالدباغ دليلنا بعد الاجماع
المتردد قوله تع حرمت عليكم الميتة والتحريم يجب ان يتناول كل بعض من
ابعاض الميتة حالة الحيوة ثم فارقته والجلد بهذه الصفة بعد الدباغ
وقبله فيجب ان يحرم الانتفاع بعد الدباغ لان اسم الميتة يتناوله
ومما يجوز ان يذكر على سبيل المعارضة ما رووه وسطروه في كتبهم
عن النبي صم لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وعموم هذا الخبر
يقتضي تحريم الانتفاع بهذا بعد الدباغ وقول بعضهم ان اسم الاهاب
يختص الجلد بعد قبل الدباغ ولا يستحق بعده غلط محض لان الاهاب
مختص اسم الجلد ١٢ با

اسم الجلد في الحالين غير مختص باحدهما ولو جاز ان يدعى في الاهاب
اختصاص جاز ان يدعى في الجلد مثل ذلك فان اعترضوا بما يروونه
عن النبي صم من النهي عن ذلك وما رويناه من الاخبار التي لا تحصل في
هذا المعنى ولو لم يبطل هذا الخبر على ظاهر القرآن الذي قد يجوز
ان يحمل الخبر على الخصوص وان يريد بقوله ايما اهاب دبغ
فقد طهر الذي دون الميتة كتاب المبيوع
والربا والصرف مسئلة ومما انفردت به الامامية ثبوت ان
الخيار يثبت للمتبايعين في بيع الحيوان خاصة ثلثة ايام وان لم يشترط وخا
لف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان الحيوان كغيره لا يثبت الخيار الا با
ن يشترط دليلنا الاجماع المتردد ويمكن ايضا ان يكون الوجه في ثبوت
هذا الخيار خاصة ان العيوب فيه اخفى والتغابن فيه اقوى منه في
ولم يعنى في غيره وليس للمخالف ان يقول كيف تثبت بين المتبايعين
خيار من غير ان يشرطاه وذلك انه اذا جاز ان يثبت خيار المجلس من
غير اشتراط جاز ايضا ان يثبت الخيار الذي ذكرناه وان لم يشترط
مسئلة ومما ظن انفراد الامامية ولها فيه موافق القول بان
للمتبايعين ان يشترطا من الخيار اكثر من ثلثة ايام بعد ان يكون
مدة محدودة ووافقهم في ذلك ابن ابي ليلى ومحمد وابو يوسف
والاوزاعي وجوزوا ان يكون الخيار شهرا او اكثر كالاجل وقال
مالك يجوز على حسب ما تدعو الحاجة اليه في الوقوف على المبيع وتامل

حاله وحكى عن الحسن بن صالح انه قال اذا اشترى الرجل الشيء فقال له
البائع اذهب فانت فيه بالخيار فهو بالخيار ابدا حتى يقول قد
رضيت وذهب ابو حنيفة وزفر الى انه لا يجوز ان يشترط الخيار اكثر من
ثلث فان فعل فسد البيع وهو قول الشافعي دليلنا على صحة ما ذه
هبنا اليه الاجماع المتردد وايضا فان خيار الشرط انما وضع لتا
مل حال المبيع وقد يختلف احوال تامله في الطول والقصر جاز ان يزيد
على الثلاث كما جاز ان ينقص عنها ولا يلزم على ذلك ان يثبت بلا
انقطاع لان ذلك ينقض الغرض بالبيع فان اعترض المخالف بما ير
وونه عن النبي صم انه قال الخيار ثلاث فالجواب عن ذلك ان هذا
خبر واحد وقد بينا ان اخبار الاحاد لا يعمل عليها في الشريعة
بان ذلك الاخبار الواردة بجواز الخيار اكثر من ثلثة ايام ولان قوله
ع الخيار ثلاثة ايام لا يمنع من زيادة عليها كما لم يمنع من نقصان عنها
فاذا زيادة خيار الشرط على الثلاثة غرر ودخول الغرر في البيوع
يفسدها قلنا وثبوته في الثلاثة ايضا غرر لانه لا يدرى في هذه
المدة ايحصل له البيع او لا يحصل ومع ذلك فقد جاز البيع مع ثبوت
هذا الغرر مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بجواز شراء
العبد الآبق مع غيره ولا يشترى وحده الا اذا كان بحيث يقدر عليه
المشتري وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى انه لا يجوز بيع
الابق على كل حال الا ما روي عن عثمان البتي انه قال لا باس ببيع الابق وا
لبعير الشارد

والبعير الشارد فان هلك فهو من مال المشتري وهذا كالموافقة للامامية الصفقة[12]
الا انه لم يشترط ان يكون معه في الصفقة غيره كما شرطت الامامية والد
ليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر ومعول مخالفينا في منع
بيعه على انه بيع غرر وان نبينا عم نهى عن بيع الغرر وربما عولوا على
انه مبيع غير مقدور على تسليمه فلا يصح بيعه كالسمك في الماء والطير في
الهواء وهذا ليس بصحيح لان هذا البيع يخرج من ان يكون غررا لان
انضمام غيره اليه كبيع الثمرة الموجودة بعضها والمتوقع وجوده با
قيها وهذا هو الجواب عن قياسهم وان كان قد بينا ان القياس لا مو
له في الشريعة لانه يمكن تسليم جميع الثمرة التي وقع عليها العقد في
مدة الصفقة وان كان العقد جائزا فان قيل نحن مخالف في ذلك للفوت هو[13]
ولا يجوز ان يبيع ثمرة معدومة مع موجودة قلنا اما مالك فانه
يوافقنا على هذا الموضع فحجتنا عليه من خالفنا فيه انه لا خلاف فيه
في ان طلع النخلة الذي لم يؤبر داخل في البيع معها وان كان في
حال معدوما فكيف يدعى ان بيع معدوم وموجود لا يجوز
مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بتحريم الفقاع وابتـ
ياعه وكل الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روي عن مالك
كراهية بيع الفقاع دليلنا الاجماع المتردد وايضا ان ثبت نهي
هذه المسئلة على تحريمه فمعلوم قد ثبت حظر شربه وكل من حظر
شربه حظر ابتياعه وبيعه والتفرقة بين الامرين خروج عن الاجماع

الامة مسئلة ومما انفردت به الامامية ان من ابتاع شيئاً معيناً بثمن معين ولم يقبضه ولا قبض ثمنه وفارقه البايع بعد العقد بمضي وينقد الثمن فالمبتاع احق به ما بينه وبين ثلاثة ايام فان حضرت ثلاثة ايام ولم يحضر المبتاع الثمن كان البايع بالخيار ان شاء فسخ البيع وباعه من غيره وان شاء طالبه بالثمن على التعجيل والوفاء وليس للمبتاع على البايع في ذلك خيار ولو هلك في مدة الايام الثلاثة كان من مال البايع وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يقل احد منهم بالترتيب الذي رتبناه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وانما قلنا ان المبتاع احق ما بينه وبين ثلاثة ايام لانه بالابتياع واشتراط ان ينقد الثمن الذي مضى في اصطلاحهم قد ملك عليه تعجيل الثمن فاذا لم يحضره في هذه المدة المضروبة فلانه رجع عن الابتياع ولم يعقب بقف بالشرط الذي شرطه من تعجيل الثمن وصار البايع بالخيار ان شاء فسخ وان شاء طالب بالثمن وانما جعلنا المبيع اذا هلك في الايام الثلاثة من مال المبتاع لان العقد قد ثبت بينهما وحكي عن مالك انه كان يقول في الدابة اذا احبسها البايع حتى يقبض الثمن فهلكت فهي من مال المشتري وذلك اذا كان بيعاً على النقد فان كان على غير النقد فهو من مال البايع وهذا موافق للامامية في بعض الوجوه وقد قلنا انه ان هلك بعد الثلاثة الايام كان من مال البايع لانه بتاخر الثمن عنه قد صار

املاك

الفقهاء

املك به واحق بالتصرف فان هلك فمن ماله مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من ابتاع شيئاً وشرط الخيار ولم يسم وقتاً ولا اجلاً مخصوصاً بل اطلقه اطلاقاً فان له الخيار ما بينه وبين ثلاثة ايام ثم لا خيار له بعد ذلك وباقي الفقهاء يخالفونهم في ذلك الا ان ابا حنيفة يذهب الى انه اذا شرط الخيار الى غير مدة معلومة فالبيع فاسد فان اجازه في الثلاثة جاز عند ابي حنيفة خاصة وان لم يجزه حتى مضت الثلاثة الايام لم يكن له ان يجيز وقال ابو يوسف ومحمد له ان يجيز بعد الثلاثة وقال مالك ان لم يجعل الخيار وقتاً معلوماً وجعل له الخيار مثل ما يكون في تلك السلعة وقال الحسن بن صالح بن حي اذا لم يعين اجل الخيار كان له الخيار ابداً دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر ويمكن ان يكون الوجه مع اطلاق الخيار في صرفه الى الثلاثة ثلاثة ايام ان هذه المدة هي المعهودة المعروفة في الشريعة لان تقدير الخيار فيها والكلام اذا اطلق وجب حمله على المعهود والمالوف فيه مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من ابتاع امة فوجد بها عيباً ما عرفه من قبل بعد ان وطئها لم يكن له ردها وكان له ارش المعيب الا ان يكون عيبها من حبل فله ردها مع الوطي ويرد معها اذا وطئها نصف عشر قيمتها وخالف باقي الفقهاء في ذلك فذهب الشافعي الى انه اذا ابتاع امة ثيباً فوطئها ثم اصاب بها عيباً فله ردها ولا مهر عليه وقال ابن ابي ليلى يردها بالعيب ويرد معها المهر لاجل الوطء

وقد روي ذلك عن عمر وذهب الزهري والثوري وابو حنيفة واصحابه الى انه لا يملك الرد بل يمسكها ويأخذ الارش وانفراد الامامية بالقول الذي ذكرناه ظاهر دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وليس يجري وطي الثيب مجرى وطي البكر لان وطي البكر فيه اتلاف لجزء منها وليس كذلك الثيب ويمكن ان يكون الفرق بين الحمل وغيره من العيوب ان الحمل افحش العيوب واعظمها فجاز ان يتغلظ حكمه على باقي العيوب مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به وقد وافقها فيه غيرها القول بجواز بيع الانسان الشاة والبعير ويشترط راسه او جلده او عضواً من اعضائه وروى ابن القسم عن مالك انه اذا باع شاة فاستثنى منها ثلثاً او ربعاً او نصفاً او مخرجاً او كبداً او شعراً او كراعاً فانه ان استثنى ثلثاً او ربعاً او نصفاً فلا بأس بذلك وان استثنى جلداً او راساً فان كان مسافراً فلا بأس به وان كان حاضراً فلا خير فيه وهذه الرواية عنهم موافقة للامامية في الشرط وقلنا نعرف فرقاً بين السفر والحضر في هذا الموضع وقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز ذلك البتة وهو قول الثوري وقال الشافعي لا يجوز ان يبيع الرجل الشاة ويستثني منها جلداً او لا غيره في سفر ولا حضر دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان هذا العقد يقع عليه اسم البيع باستثنائه فيجب ان يدخل في عموم قوله تعالى واحل الله البيع وليس يمكن ان يدعى في ذلك جهالة لان الاعضاء متميزة منفردة

من غيرها

من غيرها وليس يجري مجرى غيرها مما يقع فيه الاشتراك والاختلاط مسئلة في الربا ومما انفردت به الامامية القول بانه لا ربا بين الوالد وولده ولا بين الزوج وزوجته ولا بين المسلم والذمي ولا بين العبد ومولاه وخالف باقي الفقهاء في ذلك واثبتوا الربا بين كل من عددناه وقد كنت قديماً في جواب مسائل وردت من الموصل تأولت الاخبار التي ترويها اصحابنا المتضمنة لنفي الربا بين من ذكرناه وعلى ان المراد بذلك وان كان بلفظ الخبر معنى الامر كانه قال يجب ان يقع بين من ذكرناه ربا كما قال تعالى ومن دخله كان آمناً وكقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقوله عليه السلام العارية مردودة والزعيم غارم ومعنى ذلك كله الامر والنهي وان كان بلفظ الخبر واما العبد ومولاه فلا شبهة في نفي الربا بينهما لان العبد لا يملك شيئاً والمال الذي في يده مال سيده ولا يدخل بين الانسان ونفسه ولهذا ذهب اصحابنا الى ان العبد اذا كان لمولاه شريك فيه حرم الربا بينه وبينه واعتمدنا في نصرة هذا المذهب على عموم ظاهر القرآن وان الله تعالى حرم الربا على كل متعاقدين بقوله تعالى ولا تأكلوا الربا وهذا الظاهر يدخل تحته الوالد وولده والزوج وزوجته والزوجة ثم لما تاملت ذلك رجعت عن هذا المذهب لاني وجدت اصحابنا مجمعين على نفي الربا بين من ذكرناه وغير مختلفين فيه في وقت من الاوقات واجماع هذه الطائفة قد ثبت انه حجة ويخص بمثله ظاهر القرآن

والصحيح نفي الربا بين من ذكرناه واذا كان الربا حكما شرعيا جاز ان يثبت في موضع دون آخر كما ثبت في جنس دون جنس وعلى وجه دون وجه فاذا دلت الادلة على تخصيص من ذكرناه وجب القول بموجب الدليل ومما يمكن ان يعارض به ظاهر من ظواهر الكتاب ان الله تعالى قد امر بالاحسان والانعام مضافا الى ما دلت عليه العقول من ذلك وحسن الاحسان ايصال النفع على وجه الاستحقاق الى الغير مع القصد الى كونه احسانا ومعنى الاحسان ثابت فيمن اخذ من غيره درهما بدرهمين لان من اعطى الكثير بالقليل وقصد به الى نفعه فهو محسن اليه وانما اخرجنا من عدا من استثنيناه الوالد وولده والزوج والزوجة بدليل قاهر تركنا له الظاهر وهذا ليس مع المخالف في المسائل التي يخالفنا فيها فظاهر امر الله تعالى بالاحسان في القرآن في مواضع كثيرة كقوله تعالى واحسن كما احسن الله اليك وقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان معارض للآيات التي ظاهرها عام في تحريم الربا فاذا قالوا نخص آيات الاحسان لاجل آيات الامر بالاحسان الربا قلنا الامر والفرق بينكم وبين من خصص الربا بعموم آيات الامر بالاحسان وهذه طريقة اذا سلكت كانت قوية **مسألة** في البيع بالقرض ومما انفردت به الامامية القول بجواز ان يبتاع الانسان من غيره متاعا او غيره نقدا او نسيئة معا على ان يسلف البائع شيئا او يقرضه مالا الى اجل او يستقرض منه وانكر ذلك باقي الفقهاء وحظروه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وان الله تعالى احل البيع

بالاطلاق وهذا البيع الذي اشرنا اليه داخل في جملة الظاهر والقرض ايضا جائز واشتراط في عقد البيع غير مفسد له ولسنا ندري من اي جهة حظر المخالفون ذلك وانما يرجعون الى الظنون والحسبان التي لا يرجع في الشرع الى مثلها و لا خلاف بينهم في انه لو لم يشترط القرض عند عقد البيع ثم رأى بعد ذلك ان يقرضه ذلك لكان جائزا واي فرق بين ان يشرطه او لا يشرطه **مسألة** في الصلح ومما انفردت به الامامية القول بانه يجوز ان يكون للانسان على غيره مال مؤجل فيتفقان على تعجيله بان يضع من مبلغه ولا يشبه ذلك تأخير الاموال عن آجالها بزيادة فيها لان ذلك محظور بلا خلاف وخالفهم باقي الفقهاء في ذلك وسووا بين الامرين في التحريم دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره وايضا فان تصرف الانسان فيما يملكه مباح بالعقل والشرع وقد علمنا ان الدين المؤجل لمالكه يصح تصرفه فيه فيجوز له ان ينقص منه كما يجوز له الابراء منه ومن عليه هذا الدين هو مالك التصرف فيه وفي ان يقدمه كما له ان يؤخره الى اجله ولا خلاف في انه لو قضاه بعضه وابرأه البائع من غير اشتراط لكان ذلك جائزا واي فرق في جواز ذلك بين الاشتراط وبقيته

كتاب الشفعة

مسألة ومما انفردت به الامامية اثباتهم حق الشفعة في كل شيء من المبيعات من عقار وضيعة ومتاع وعروض وحيوان كان ذلك مما يحتمل القسمة او لا يحتملها وخالف باقي الفقهاء في ذلك واجمعوا على انها لا تجب الا في العقارات والارضين دون العروض والامتعة والحيوان وقد روي عن مالك خاصة انه قال اذا

كان طعاما او بزا بين شريكين فباع احدهما حصته ان لشريكه الشفعة واختلف ابو حنيفة والشافعي فقال ابو حنيفة تجب الشفعة فيما يحتمل القسمة ولا ضرر في قسمته وفيما لا يحتملها واسقط الشافعي الشفعة عما لم يحتمل القسمة و يحتمل الضرر بقسمته دليلنا على صحة مذهبنا اجماع الامامية على ذلك فانهم لا يختلفون فيه ويمكن ان يعارض المخالفون في هذه المسألة بكل خبر ورد عن الرسول صلى الله عليه وآله في ايجاب الشفعة مطلقا كروايتهم عنه عليه السلام انه قال الشفعة فيما لا يقسم وايضا ما رووه عنه صلى الله عليه وآله من قوله الشفعة في كل شيء والاخبار في ذلك كثيرة جدا ومما يمكن ان يعارضوا به ان الشفعة عندكم انما وجبت لازالة الضرر عن الشفيع وهذا المعنى موجود في جميع المبيعات من الامتعة والحيوان فاذا قالوا حق الشفعة انما يجب خوفا من الضرر على طريق الدوام وهذا المعنى لا يثبت الا في الارضين والعقارات دون العروض قلنا من الامتعة ما يبقى على وجه الدهر مثل بقاء الاعراض والارضين كالياقوت وما اشبهه من الحجارة والحديد فيجب دوام الاستضرار بالشركة فيه وانتم لا توجبون فيه الشفعة وبعد فان ازالة الضرر الدائم او المنقطع واجبة في العقل والشرع وليس وجوب ازالتها مختصا بالمستمر دون المنقطع فلو كان الضرر بالشركة في العروض منقطعا على ما ادعيتم لكانت ازالته واجبة على كل حال فاما علة الشافعي في وجوب الشفعة على الشريك من الضرر باجرة القاسم متى طلب القسمة فينتقض بالعروض لان هذا المعنى ثابت فيها وربما اضيف الى هذه العلة ان القسمة تؤدي الى الضرر

من حيث يحتاج الشريك الى ان يحدث ميراثا في حصته ثانيا بعد ان كان واحدا وكذلك البالوعة وما اشبهها وهذا ليس بشيء لان الشفعة قد تجب فيما لا يحتاج فيه الى شيء من ذلك كالاعراض الخالية من ابنية والحصص التي قسمت كان في كل واحد منها كل ما يحتاج اليه من ميراث وما بالوعة وغير ذلك فبطلت هذه العلة ايضا **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان الشفعة انما تجب اذا كانت الشركة بين اثنين واذا زاد العدد على اثنين فلا شفعة وخالف باقي الفقهاء في ذلك واوجبوا الشفعة بين الشركاء قل او كثر عددهم دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا فان حق الشفعة حكم شرعي والاصل انتفاؤه وانما اوجبناه بين الشريكين لاجماع الامة فاستغنينا بهذا الاجماع عن حكم الاصل فان قيل اليس قد وردت روايات لكم التي تختصون بها عن ائمتكم عليهم السلام ان الشفعة تجب على عدد الرجال وهذا يدل على ان الشفعة تثبت فيما زاد على الاثنين وروي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن ولفظ الشركاء يقع على الكثير من اثنين قلنا هذه كلها اخبار آحاد وما لا يوجب علما من الاخبار ليس بحجة ولا يثبت به الاحكام الشرعية على ما بيناه في غير موضع ويمكن تأويل ظواهر الاخبار بان يحمل قوله الشفعة على عدد الرجال انها انما تجب بالشركة وسواء زادت سهام احد الشريكين على سهام الآخر او نقصت والمعتبر انما هو

لا توجب علما

بالشركاء لا بمبالغ سهامهم ويحتمل لفظ الرجال على الشركاء في الاملاك الكثيرة
في ملك واحد ويجوز حمل هذه اللفظة على الشريكين في ملك واحد على
احد وجهين اما على قول من يجعل اول الجمع الاثنين او على سبيل المجاز
كما في قوله تعالى فان كان له اخوة وتاويل الخبر الثاني داخل فيما ذكرناه فاما
الخبر الذي وجد في روايات اصحابنا انه اذا سمح بعضهم بحقوقهم
من الشفعة فان لم يسمح بحقه على قدر حقه فيمكن ان يكون تاويله ان
الوارث لحق الشفعة اذا كانوا جماعة فان الشفعة عندنا تورث
متى سمح بعضهم بحقه كانت المطالبة لمن لم يسمح وهذا لا يدل على
ان الشفعة في الاصل تجب من شريكين فان قيل قد ادعيتم اجماع الاما
مية وابن الجنيد يخالف في هذه المسألة ويوجب الشفعة
في العقار فيما زاد على اثنين وانما يعتبر الاثنين في الحيوان خاصة
على ما حكيتموه عنه في جواب مسائل اهل الموصل الفقهية فاما
اجماع الامامية فقد تقدم الرجلين فلا اعتبار بخلافه فيها وقد بينا في
موضع من كتبنا ان خلاف الامامية ان يعتبر في واحد او جماعة معروفي
النسب لا يقع بها اعتبار مسألة ومما ظن انفراد الامامية
به القول بانه لا شفعة لكافر على مسلم واكثر الفقهاء يوجبون الشفعة
للكافر ولا فرق بينه وبين المسلم وقد حكي عن ابن حي انه
قال لا شفعة للذمي في امصار المسلمين التي ابتدأها المسلمون لانها يجوز
لهم سكناها ولا تملكها ولهم الشفعة في القرى وانفراد قول الامامية

عن قول

عن قول ابن حي باق الآن فقد حكي عن الشعبي واحمد بن حنبل انهما اسقطاه
شفعة الذمي على المسلم وهذه منهما موافقة للامامية والذي يدل على
صحة مذهبنا الاجماع المتكرر ذكره قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب
الجنة ومعلوم انه تعالى انما اراد لا يستوي في الاحكام والظاهر يقتضي
العموم الا بما اخرجه دليل قاهر فان قيل اراد بالنعيم والعذاب بدلالة قوله
تعالى اصحاب الجنة هم الفائزون قلنا قد بينا في الكلام على اصول الفقه
ان تخصيص احدى الجملتين لا يقتضي تخصيص الاخرى وان كانت لها
متعقبة ومما يمكن الاستدلال به ان الاصل انتفاء الشفعة عن المبيعات
لان حكم الشفعة حكم شرعي ولما ثبت حق الشفعة للمسلم على الكافر و
الكفار بعضهم على بعض اثبتناه بدليل وبقي الباقي على حكم الاصل
ومما يمكن ان يعارض مخالفينا في هذه المسألة ما رووه ووجدوه
في كتبهم عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لا شفعة لكافر وفي خبر آخر لا شفعة لذمي
على مسلم مسألة ومما ظن انفراد الامامية به ان حق الشفعة
لا يسقط الا بان يصرح الشفيع باسقاط حقه ولا يكون مسقطا بكونه
في اقوال اربعة احدها ان طلب الشفعة يجب على الفور وثانيها
انه قد ثبت الى ثلاثة ايام وثالثها ان يجب على التابيد الى ان
يصرح بالعفو وهذا وفاق الشيعة ورابعها انه ثابت الى ان
يعفو او يعرض بالعفو وحكي ايضا عن شريك انه قال اذا علم فلم يطلب
فهو ايضا على شفعته وهذا ايضا موافقة للشيعة الامامية وباقي الفقهاء

على ذلك لان ابا حنيفة واصحابه وابن حي يذهبون الى انه متى لم يطلبها
مكانه بطلت شفعته وقال الحسن بن زياد اذا اشهد انه على شفعته ولم
يقم بها ما بينه وبين ان يصل الى القاضي فقد ابطل شفعته قال ابو الحسن
واما ابو حنيفة فقال ثلثة ايام وروى محمد عن ابي حنيفة انه على شفعته ابدا
بعد الشهادة وقال محمد اذا تركها بعد الطلب شهرا بطلت وقال ابو يوسف
اذا امكنه ان يطلب عند القاضي او يأخذ فلم يفعل بطلت وقال ابن ابي ليلى
اذا علم بالبيع فهو بالخيار ثلاثا وقال الشعبي يوما وقال البتي ثلاثا وقال
مالك اذا علم بالشراء فلم يطلب حتى طال بطلت والسنة ليست بكثيرة
ولمن يأخذ وهذا في الحاضر فاما الغائب فلا تبطل شفعته واذا لم يطلبها
ايا ما بطلت شفعته وذكر المعافى عنه ثلاثة ايام وقال الاوزاعي و
الليث وعبيد الله بن الحسن والشافعي اذا لم يطلب حين علم بطلت وقد
تقدم حكم بيانا اقوال الشافعي المختلفة في هذه المسألة وان كان
هذا القول الذي ذكرناه ايضا اظهرها وقال الشعبي من بيعت شفعته
وهو شاهد لم ينكر فلا شفعة له والذي يدل على صحة مذهبنا الاجماع
المتكرر ويمكن ان يقوى ذلك بان الحقوق في اصول الشريعة
وفي العقول ايضا لا تبطل بالامساك عن طلبها فكيف خرج حق الشفعة
عن اصول الاحكام العقلية والشرعية الا ترى ان من لم يطالب دينه
ويطالب به فان حقه ثابت لا يبطل بالتغافل عن الطلب فاذا كانت
هذه حقوق غير متجددة وحق الشفعة متجدد قلنا نفرض متجددا

لان من

لان من حل له اجل دين فقد تجدد له حق كان مستترا ومع لو اخر المطالبة لم
يبطل الحق وكذلك من مات له قريب واستحق في الحال ميراثه وعلم بذلك
ثم لم يطالب بالميراث من هو في يده لم يبطل الحق ونظائر ذلك اكثر من
ان تحصى فان قيل هذا الذي تذهبون اليه يؤدي الى الاجحاف به
المشتري لان الشفيع اذا اطاله ولم يكن المشتري من التصرف في المبيع و
على حد وبنيانه وتغييره لان الشفيع اذا طالبه بالشفعة امره بازالة ذلك
وهذا ضرر داخل على المشتري قلنا يمكن ان يحترز المشتري من هذا ال
ضرر بان يعرض المبيع على الشفيع ويبذل تسليمه اليه فهو بين امرين
اما ان يتسلم او يتدارك بشفعته فيزول الضرر عن المشتري بذلك
واذا فرط فيما ذكرناه وتصرف من غير ان يفعل ما اشرنا اليه فهو الموجب الضرر
على نفسه فان قيل كيف تدعون انه ليس في الاصول الشرعية
حق يجب على الفور ويسقط بالتأخير وحق الرد بالعيب يجب على
الفور ومتى تأخر بطل قلنا المعنى في حق الرد بالعيب انه ربما كان
في تأخيره ابطاله من حيث تخفى امارات العيب ولا يظهر فيقع الشبهة في
وجود العيب فلزمت المبادرة الى الرد لهذا المعنى وذلك غير موجود
في حق الشفعة لانه يجب بعقد البيع وذلك مما لا يجوز ان يتغير و
لا يخفى في وقت ولا يظهر في آخر مسألة ومما انفردت به الا
مامية القول بان لامام المسلمين وخلفائه المطالبة بشفعة الوقوف
التي ينظرون فيها على المساكين او على المساجد ومصالح المسلمين

وكذلك كل ناظر يحق في وقت من وصي وولي ان يطالب بالشفعة وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدلالة على صحة مذهبنا الاجماع المتردد ويمكن ان يقوى للمخالف على سبيل المعارضة له الشفعة اذا كانت انما وجبت لدفع الضرر فاولى الاشياء بان يدفع عنها الضرر حقوق الفقراء ووجوه القربات فان قالوا الوقوف لا مالك لها فيدفع الضرر عنه بالمطالبة لشفعته قلنا اذا سلم انه لا مالك لها فهينا منتفع بها ومستقر يعود الى المشاركة فيها وهم اهل الوقوف ومصالح المسلمين انما يجب من دفع الضرر عنها مثل ما يجب من دفع الضرر عن الادميين كتاب

مسائل شتى في الهبات والاجارات والوقوف والشركة والرهن والشرط وغير ذلك

مسئلة في الهبة ومما انفردت به الامامية القول بان من وهب شيئا لغيره غير قاصد به ثواب الدنيا ووجه جاز له الرجوع فيما لم يتعوض عنه ولا فرق في ذلك بين الاجنبي وذي الرحم وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه اذا وهب لذي الرحم محرم لم يرجع ان وهب لامراته لم يرجع وكذلك المراة لزوجها وان وهب الاجنبي رجع ان شاء ما لم يثبت منها او يزيد الشيء في نفسه وذكر هشام عن محمد عن ابي حنيفة اذا علم الموهوب له المملوك القران والخبر فله ان يرجع فيه وقال محمد لا يرجع قال محمد وكذلك لو كان كافرا فاسلم وكان عليه دين فاداه الموهوب له وقال الحسن بن زياد ان علمها الموهوب له القران والكتابة او المشط

فحذفت

فحذفت ذلك فله ان يرجع فيها وقال ابو يوسف لا يرجع وقال عثمان البتي في الرجل يعطي الرجل العطية لا يتبين انه يستغرر فعطيته جائزة وليس له ان يرجع فيها وقال مالك من نحل ولده له نحلا واعطاه عطاء ليس بصدقة فله ان يقبضها ان شاء ما لم يستحدث الولد دينا من اجل العطا فاذا صار عليه الدين لم يكن للوالد ان يقبض من ذلك شيئا وكذلك اذا زوج الغلام بذلك المال او كانت جارية فتزوجت بذلك فليس للاب ان يقبض شيئا من ذلك قال مالك والامر المجمع عليه عندنا في بلدنا ان الهبة اذا تغيرت عند الموهوب له بالثواب بزيادة او نقصان فان على الموهوب له ان يعطي الواهب قيمتها يوم قبضها وقال مالك في الواهب يكون لورثته مثل ما يكون له من الموهوب للثواب ان ابتغوه وروى الثوري عن ابي ليلى ان للواهب ان يرجع في هبته دون القاضي وعند اصحاب ابي حنيفة في جميع لا يرجع في ما وهب لمولى ولا مانع له ولا لذي رحم ولا لامرأته فيما وهبت لزوجها وقال الحسن بن حي اذا لم يرد بالهبة ثواب الدنيا لم يرجع اذا قبض ولا يرجع فيما وهب لذي رحم محرم فان وهب لغير ذي رحم محرم وبريها ثواب الدنيا فله ان يرجع فيها وقال الليث اذا وهب للثواب رجع فيها مثل قول مالك ولا ترجع المراة فيما وهبت لزوجها الا ان يكون سألها ان تهب له ثم طلقها مكانه او بعد ذلك بيوم او نحوه وقال الشافعي لا يرجع في الهبة الا الوالد فيما و

وهبه لولده وقال داود بن علي كل من وهب شيئا لغيره لم يجز الرجوع فيه ولا فرق في ذلك بين البعيد والقريب دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد وانا قد علمنا باجماع من الامة ولا اعتبار بالداود فان الاجماع قد تقدمه وسبقه وان عقد الهبة وان قارنه القبض غير مانع من الرجوع وانما اختلفوا في موضع جواز الرجوع فذهب قوم الى ان الرجوع انما يجوز مع ذوي الارحام دون الاجانب وذهب آخرون الى انه يجوز مع الاجانب دون ذوي الارحام وذهبت الامامية الى انه يجوز بالمواضع كلها فقد بان بالاتفاق على ان نفس الهبة غير مانع من الرجوع على كل حال فمن ادعى انه مانع في موضع دون آخر فعليه الدليل الشرعي اختصاص ذلك الموضع بهذا الحكم ولا دليل لمن خص موضعا دون اخر لان تعويلهم على اخبار احاد قيا س تقتضي الظن ولا معول على مثله في ثبوت الاحكام الشرعية فيثبت بهذا الاعتبار جواز الرجوع في المواضع كلها وان لم يحتج بعضها بذلك احتج من بعض فان قالوا لو جاز الرجوع في الهبة لجاز في البيع وفي سائر العقود قلنا سائر العقود ما اجمعت عليه الامة على جواز الرجوع فيها على الجملة واختلفوا في مواضعه فان احتج المخالف بما يروونه عن النبي صلى الله عليه من قوله الراجع في هبته كالكلب يعود في قيئه فالجواب عن ذلك ان هذه كلها اخبار احاد لا توجب علما ولا عملا ولا يثبت بمثلها الاحكام وهذا الخبر معارض باخبار كثيرة يروونها

ع النبي ص

ع

عن النبي صلى الله عليه من جواز الرجوع في الهبة واذا سلم هذا الخبر على ما فيه فالمراد به الاستقذار لا التحريم لان ذلك مستهجن مستقذر الا ترى ان الكلب لا تحريم عليه فاما الخبر الآخر الذي يتضمن ذكر الكلب فهو وان كان مطلقا يرجع الى الكلب لان الالف واللام يحملان على العهد وليس هاهنا معهود من الرجوع في قيء الا الكلب يعود في قيئه على انا لو حملنا لفظ العايد في قيئه ويحملان على الجنس والعموم لدخل فيه الكلب لا محالة فلا يجوز حمل العود على التحريم لان ذلك لا يتنافى في الكلب فلا بد من حمله على الاستقذار وهو ثابت في كل عائد فان قيل كيف يجوز ان يجمع جواز الرجوع في الهبة مع القول بانها تملك بالعقد والقبض قلنا غير ممتنع اجتماع ذلك كما ان المبيع اذا شرط فيه الخيار مدة معلومة كان مملوكا بالعقد وان كان حق الرجوع فيه ثابتا فان قالوا الملك مع ثبوت حق الخيار ناقص او غير مستقر قلنا نحن نقول في ملك الموهوب مع ثبوت حق الرجوع مثل ما يقولونه حرفا بحرف في الهبة ايضا ومما انفردت به الامامية ان من وهب شيئا في مرضه الذي مات فيه اذا كان عاقلا مميزا تصح هبته ولا يكون من ثلثه بل يكون من صلب ماله وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان الهبة في مرض الموت محسوبة من الثلث دليلنا الاجماع المتردد وان تصرف العاقل في ماله جائز وما تعلق الورثة بماله على نفسه في مأكل ومشرب فان قيل اي فرق

۲ فلا فرق بين ان يقول كالعايد في قيئه وبين ان يقول كالكلب ص

في الهبة في المرض والوصية قلنا الهبة حكمها منجز في الحال وما يتعلق في حال الحياة
حق لموروث المال الموروث والوصية حكمها موقوف على الوفاة وبعد
الوفاة يتعلق حق الورثة بمال الموروث فوجب ان يكون محسوبة
من الثلث **مسئلة في الاجارات** ومما انفردت به الامامية با
ن الصناع كالقصار والخياط ومن اشبههما ضامنون للمتاع الذي
يسلم اليهم الا ان يظهر هلاكه ويشهر بما لا يمكن دفعه او تكون بينة
بذلك وهم ايضا ضامنون لما جنته ايديهم على المتاع بتعد وغير تعد
وسوى كان الصانع مشتركا او غير مشترك ومعنى الاشتراك هو
ان يستأجر الاجير لعمل في الذمة فيكون لكل احد ان يستأجره
ولا يختص بعضهم دون بعض ومعنى الاجير المنفرد هو من استوجره
للعمل مدة معلومة فيختص المستأجر بمنفعته تلك المدة ولا يصح
لغيره استيجاره فيها وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة
واصحابه لا ضمان على الاجير المشترك الا فيما جنته يده وقال زفر لا ضمان
عليه فيما جنت يده ايضا الا ان يخالف وقال ابو يوسف ومحمد و
عبيد الله بن الحسن يضمن الا ما استطاع الامتناع منه كالحريق وموت
الشاة واللصوص الغالبين وقال الثوري يضمن في اللصوص
ايضا وقال مالك يضمن القصار الا ان يأتي بامر من الله تعالى مثل الحريق
والسرق والضياع اذا قامت عليه بينة ويضمن قرض الفار اذا لم
يقم بينة فاذا اقام بينة انه قرض الفار من غير تضييع لم يضمن وقال ا

لاوزاعي

الاوزاعي لا يضمن القصار من الحريق فالاجير المشترك ضامن اذا لم يشترط له انه
لا ضمان عليه وقال الحسن بن حي من اخذ الاجر فهو ضامن برأه او لم يبرأه فمن ا
عطى الاجير فلا ضمان عليه وان شرط فلا ضمان ويضمن الاجير المشترك من عمل وان
او برت وهذا القول من ابن حي كانه موافق معنى المشترك دون الخاص
فهو خلاف الا انه يخالف الامامية على كل حال بقوله ومن اعطى الاجر فلا
ضمان عليه وان شرط لانه عندنا ان شرط كان الضمان عليه بالشرط
وان اعطى الاجر وقال الليث الصناع كلهم ضامنون لما افسد واو هلك
عندهم وهذا ايضا موافقة للامامية اذا اراد بالصانع عموم من كان مشتركا
وخاصة وللشافعي قولان احدهما يضمن والاخر لا يضمن الا ما جنت يده
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا من خالفنا في هذه ا
لمسئلة على تباين اقوالهم لا يرجعون فيها الا الى ما يقتضي الظن من قياس
او خبر واحد ونحن نرجع الى ما يقتضي العلم فمعنا الاولى على كل حال
ومما يمكن ان يعارضوا به لانه موجود في رواياتهم وكتبهم ما يروونه
عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله على اليد ما اخذت حتى تؤديه وهذا يقتضي ضمان
المتاع على كل حال واذا خصصوه احتاجوا الى دليل ولا دليل لهم
على ذلك **مسئلة في الوقوف** ومما انفردت به الامامية القول
بان من وقف وقفا جاز له ان يشترط انه ان احتاج اليه في حال حياته
كان له بيعه والانتفاع بثمنه والقول ايضا بان الوقف متى حصل
له من الخراب بحيث لا يجدي نفعا جاز لمن هو وقف عليه بيعه والانتفاع

بثمنه وان ارباب الوقوف متى دعتهم ضرورة شديدة الى ثمنه جاز
لهم بيعه ولا يجوز لهم ذلك مع فقد الضرورة وخالف باقي الفقهاء في ذلك
ولم يجيزوا الاشتراط الواقف لنفسه في بيع الوقف ما اجزناه ولا بيع ا
لوقف على كل حال من الاحوال الا ما رواه بشر عن ابي يوسف في سنة
تسع وسبعين انه ان جعل الواقف الخيار لنفسه في بيع الوقف و
ان يجعل ذلك في وقف افضل منه فهو جائز وان مات قبل ان يختار
بطل ومضى الوقف على سبيله قال وقال ابو يوسف بعد ذلك لا يجوز
الاستثناء في ابطال الوقف والوقف جائز نافذ دليلنا اتفاق الامامية
ولان كون الشيء وقفا تابع لاختيار الواقف وما يشترط فيه فاذا شرط
لنفسه ما ذكرناه كان كسائر ما يشترط وليس لهم ان يقولوا هذا
شرط ينقض كونه وقفا وحبسا وخارجا من ملكه وليس كذلك باقي ا
لشروط لانه لا تنافي بينها وبين كون ذلك وقفا قلنا ليس ذلك بناء
قض كونه وقفا لانه متى لم يختر الرجوع فهو ماض على سبيله ومتى
مات قبل العود نفذ ايضا نفوذا تاما وهذا حكم ما كان منفا
قبل عقد الوقف وكيف يكون ذلك بعد نقيضا للحكم وقد بينا
ان الحكم باق فان قيل لو جاز دخول هذا الشرط في الوقف لجاز دخوله
مثله في العتق قلنا هذا قياس وقد بينا ان القياس لا يصح اثبات
الاحكام الشرعية وبعد فان الفرق بين العتق والوقف ان الع بلغ ٣
لعتق عندنا لا يجوز دخول شيء من الشروط فيه وليس كذلك الوقف

لان الشرا

وقف

لان الشرائط تدخله مثل ان يقول هذا وقف على فلان فان مات
فعلى فلان وما جرى هذا المجرى واذا دخلته الشروط جاز دخول
الشرط الذي ذكرناه فان قيل فقد خالف ابو علي بن الجنيد فيما
ذكرتموه وذكر انه لا يجوز للواقف ان يشترط لنفسه بيعه على وجه من
الوجوه وكذلك فيمن هو وقف عليه انه لا يجوز له بيعه قلنا لا اعتبار
بابن الجنيد وقد تقدمه اجماع الطائفة وتأخر ايضا عنه وانما عول
في ذلك على ظنون له وحسبان واخبار شاذة لا يلتفت الى مثلها
فاما اذا صار الوقف بحيث لا يجدي نفعا او دعت اربابه الضرورة
الى ثمنه لشدة فقرهم فالاحوط ما ذكرناه من جواز بيعه لانه انما جعل
لمنافعهم فاذا بطلت منافعهم منه فقد انتقض الغرض فيه ولم
تبق منفعة فيه الا من الوجه الذي ذكرناه **مسئلة في الشركة**
ومما انفردت به الامامية القول بان الشريكين مع تساوي ماليهما
اذا تراضيا بان يكون لاحدهما من الربح اكثر مما للاخر جاز ذلك وكذا
لك اذا تراضيا بان الوضيعة على احدهما وان عليه من الوضيعة اكثر وضيعة ٢
مما على الاخر جاز ايضا وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقال الشافعي
لا يجوز ان يشترطا تساويا في الربح مع التفاضل في المال والتفاضل
في الربح مع التساوي في المال وان شرطا ذلك فسدت الشركة وا
بو حنيفة اجاز التفاضل في الربح وان كان برأس المال متساويا
وقال مالك اذا كان رأس المال من عند احدهما الثلث ومن عند ا

الآخر الثلثين على ان العمل نصفان عائدا الربح نصفان والاجر في هذه
الشركة ولا يجوز عنده التفاضل في الربح مع التساوي في رؤوس
المال وقالت الجماعة ان الوضيعة على قدر المالين وشرط الفضل
باطل دليلنا الاجماع المتكرر وايضا فان الشركة بحسب ما يشرطانها
واذا اشترط التفاضل في الربح فيلزم جواز مثل ذلك في الوضيعة
لانه يجري مجرى قول احدهما لصاحبه ما ضاق من مالك فهو علي
هذا ما يسوغ لا محالة قلنا مثال ما نحن فيه وهو ان يقول ما هلك
من هذه البضاعة مع تساوي ثمنيها فهو من مالي وما لك الا انني
قد سمحت ورضيت بان يكون من مالي خاصة ولا مانع من ذلك ويلزم
ابا حنيفة اذا اجرى التفاضل في الوضيعة مجرى قول احدهما لصا
حبه ما هلك من مالك فهو علي الا يجيز التفاضل في الربح لانه يجري
مجرى ان يقول له ما استفدته من الربح في كذا وكذا فهو لك
واذا جاز احلال الامرين جاز الآخر مثله **مسئلة** ومما انفردت
به الامامية ان الشركة لا تصح الا في الاموال ولا تصح في الابدان
والاعمال ومتى اشترك اثنان في عمل صناعة علف ونساجة
ثوب وما اشبه ذلك لم تثبت بينهما شركة فكان لكل واحد
منهما اجرة عمله خاصة وان لم يتميز عملاهما لاجل الاختلاط كان
الصلح بينهما واذا دفع رجل الى تاجر مالا بتجربة على ان الربح
بينهما لم ينعقد بينهما بذلك شركة وكان له عليه اجرة مثله
صغيرا

صاحب المال بالخيار ان شاء اعطاه ما شرط له وان شاء منعه منه
وكان له عليه اجرة مثله وكذلك اذا اعطى الانسان غيره ثوبا
ليبيعه منه بزايد وكان له عليه اجرة مثله وكذلك ان شرط له في
سهام الربح فهو بالخيار ان شاء مضى شرطه وان شاء رجع فيه
وكان عليه في بيع الثوب اجرة مثله في البيع وخالف باقي الفقهاء
في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه يجوز شركة الابدان والصنا
عات اتفقت او اختلفت عملا في موضعين او في موضع واحد
ولا يجوز في الاصطياد والاحتطاب ونحوهما وروى ابو يوسف
عن ابي حنيفة قال كلما يجوز فيه الوكالة يجوز فيه الشركة وما
لا يجوز فيه الوكالة لا يجوز فيه الشركة من الصناعات نحو الخياط
والقصارة فانه سوي عملا جميعا او احدهما فما حصل من فضل فهو بينهما
نصفان وقال مالك يجوز الشركة على ان يحتطبا ويصطادا اذا
كانا يعملان جميعا في موضع واحد وكذلك اذا اشتركا في صيد
البزاة والكلاب اذا كان الكلب والبازي بينهما نصفين وكان
قال مالك لا يجوز الشركة بين حداد وقصار وانما يجوز
في صناعة واحدة يعملان فيها في موضع واحد فان عملا في موضعين
او كانا صناعتين لم تجز الشركة وقال مالك يجوز ان يشترك
المعلمان في تعليم الصبيان اذا كانا في مجلس واحد وان تفرقا
في مجلسين فلا خير فيه وقال الحسن بن حي والليث شركة الابدان

جائزة في الاعمال وقال الليث وان مرض احدهما لم يكن للمريض شيء من
عمل الصحيح الا ان يشاء الصحيح ان يشركه في عمله وقال الشافعي
لا تجوز الشركة الا بالدراهم والدنانير ويخلط المالان وهذا
يدل على انه لا يجيز شركة الابدان الا انه ليس يفتقر في ذلك
الى ما تقول الامامية من ان العمل لا يدخل في الشركة منفردا او
مجتمعا دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان معول
مخالفنا في هذه المسائل التي ذكرناها كلها على الظنون والحسبان
والرأي والاجتهاد وقد رجعنا بما نذهب اليه فيها الى يقين فيما
قلناه **مسئلة** في الرهن ومما انفردت به الامامية
القول بان من رهن حيوانا حاملا فاولاده خارجون عن الرهن
فان حمل الحيوان في الارتهان كان اولاده رهنا مع امهاته و
خالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة اذا ولدت المرهونة
بعد الرهن دخل ولدها في الرهن وكذلك اللبن والصوف
وثمرة النخل والشجر وهو قول الثوري والحسن بن حي وقال مالك
ما حدث من ولد فهو رهن وليست الثمرة الحادثة رهنا مع
الاصل وقال الليث اذا كان الذي حلا دخلت الثمرة في الرهن ٢خل
فان كان الى اجل فالثمرة لصاحب الاصل وروي عنه الا انه لا يدخل
فيه الا ان يكون موجودا يوم الرهن وقال الشافعي لا يدخل
الولد ولا الثمرة الحادثة في الرهن ومن تأمل على صحة الطريقة التي
ذكرناها

ذكرناها في المسئلة التي قبل هذه بلا فصل **مسئلة** في الاجارات ايضا
ومما انفردت به الامامية القول بان يؤجر الانسان شيئا بمبلغ بعينه
فيؤاجره المستأجر باكثر منه اذا اختلف النوعان كانه استأجره
بعد بدينار فانه يجوز ان يؤجره باكثر قيمة الدينار من الحنطة
والشعير وما اشبه ذلك وكذلك يجوز ان يستأجره بدينار و
لو آجر بثلاثين درهما لان الربا لا يدخل مع اختلاف النوع وهو
متى لم يحدث فيما استأجره حدثا يصلحه به فاما ان زاد ما عمل له
نفع ومصلحة جاز ان يؤجره باكثر مما استأجره على كل حال من غير
تخصيص وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه
لا يجوز للمستأجر ان يؤجر ما استأجره قبل القبض ويجوز بعد
القبض فان اجره ان يتصدق بالفضل الا ان يكون اصلح فيه
شيئا او بنا فيه بناء وهو قول الثوري والليث والشافعي لا باس
بان يؤجره بالاكثر ولا يتصدق بشيء دليلنا على صحة ما ذهبنا
اليه الاجماع المتردد ان المستأجر مالك للمنافع وقد اجازت الشريعة
ملك المنافع تجري مجرى ملك الاعيان في جواز التصرف فيها فله الكل
ان يتصرف في ملكه بحسب اختياره من زيادة او نقصان والاصل في
العقود والشريعة جواز التصرف المالك في ملكه الا ان يمنع مانع
ههنا فيما ذكرناه **مسئلة** في السبرة ومما انفردت به الامامية
به القول بان من حارب الامام العادل وبغى عليه وخرج

عن الزام طاعته يجري مجرى محارب النبي صلى الله عليه وسلم ومخالع طاعته في الحكم عليه
بالكفر وان اختلف في احكامهم وجرى الخلاف في المراثة والموارثة ووجه
كيفية الغنيمة من اموالهم ومخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهب
المحصلون منهم والمحققون الى ان محاربي الامام العادل فساق
يجب البراءة منهم وقطع الولاية لهم من غير انتهاء الى تكفير وذهب قوم
من اصحاب الحديث الى ان الباغي مجتهد وخطائه يجري مجرى الخطأ
في سائر مسائل الاجتهاد والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع
الطائفة وايضا فان الامام عندنا يجب معرفته وتلزم طاعته كو
جوب المعرفة للنبي صلى الله عليه وسلم ولزوم طاعته وكالمعرفة بالله تعالى وكما
ان جحود تلك المعارف والشك فيها كفر وكذلك هذه المعرفة
ايضا وقد دل الدليل على وجوب عصمة الامام من كل القبائح وكل
من ذهب الى وجود عصمته ذهب الى تكفير الباغي عليه والخالع
لطاعته والمفرقة بين الامرين خلاف اجماع الامة فان قيل لو كان
ما ذكرتم بالغا الى حد الكفر لوجب ان يكون مرتدا ولوجب ان تكون له
احكام المرتدين واجمعت الامة على ان احكام الباغي تخالف احكام
المرتد وكيف يكون مرتدا وهو يشهد الشهادتين ويقوم بالعبادات
قلنا ليس يمتنع ان يكون الباغي له حكم المرتد في الانسلاخ
من الايمان واستحقاق العقاب العظيم وان كانت احكام الشرعية في
مدافنة وموارثة وغير ذلك تخالف احكام المرتد كما ان احكام الكافر

والذمي مشاركا للحربي في الكفر والخروج عن الايمان وان اختلفت احكامهما
الشرعية فاما اظهار الشهادتين فليس يدل على كمال الايمان الا ترى ان
من اظهرهما وجحد وجوب الفرائض والعبادات لا يكون مؤمنا بل
كافرا وكذلك اقامة بعض العبادات من صلوة وغيرها ومن جحد اكثر العبا
دات واوجبها من طاعة امام زمانه ونصرته لم ينفعه لان يقوم بعبادة
اخرى من صلوة وغيرها فاما ما يذهب اليه قوم من عقلاء الحشوية من عذر
الباغي والحاقه باهل الاجتهاد فمن الاقوال البعيدة من الصواب ومن ا
لمعلوم ضرورة ان الامة اطبقت في الصدر الاول على ذم البغاة •
على امير المؤمنين عليه السلام ومحاربته والبراءة منه ولم يقم لهم احد في ذلك
عذرا وهذا المعنى قد شرحناه في كتبنا وفرعناه وبلغنا فيه الغاية
وهذه الجملة كافية فان اعترض المخالف بما ذكرناه بالخبر الذي يرويه
معمر بن سليمان عن عبد الرحمن بن الحكم الغفاري عن عديسة بنت
اهبان ابن صيفي قالت جاء علي عليه السلام الى ابي فقال الا تخرج معنا فقال
ابن عمك وخليلي امرني اذا اختلف الناس ان اخذ سيفا من
خشب او بالخبر الذي يروى عن ابي ذر انه قال قال رسول ا
لله صلى الله عليه وسلم كيف بك اذا رايت احجار الزيت وقد غرقت بالدم قال
قلت ما اختار الله لي ورسوله قال تلحق او قال عليك بمن انت
منه قال قلت فلا اخذ سيفي واضعه على عاتقي قال شاركت
القوم اذا قال فما تامرني يا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الزم بيتك قلت فان

دخل علي بيتي قال فان خفت ان يبهرك شعاع السيف فالق ذيلك
على وجهك يبوء باثمه واثمك قلنا هذان الخبران وامثالهما لا يرجع
بهما عن المعلوم والمقطوع بالادلة عليه وهي معارضة بما هو اظهر منها
واقوى واوضح من وجوب قتال الفئة الباغية ونصرة الحق ومعونة الامام
العادل ولو لم يرد في ذلك الا ما رواه الخاص والعام والولي والعدو
من قوله عليه السلام حربك يا علي حربي وسلمك سلمي وقد علمنا انه عليه السلام لم يرد
نفس هذا الحرب بك بل اراد تساوي الاحكام فيجب ان يكون احكام
محاربه هي احكام محاربي النبي صلى الله عليه وسلم الا ما خصه الدليل وروي ايضا من قوله
اللهم انصر من نصره واخذل من خذله ولانه عليه السلام لما استنصر في قتال
اهل الجمل وصفين والنهروان اجابته الامة باسرها ووجوه الصحابة
واعيان التابعين وساروا الى نصرته ومعاونته ولم يحتج احد
عليه بشيء مما تضمنه هذان الخبران الضعيفان على ان
الخبر الاول قد روي على خلاف هذا الوجه ان عديسة بنت الحارث
قال قال لي اهبان قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم يا اهبان اما انك
ان بقيت بعدي سترى في اصحابي اختلافا فان بقيت الى ذ
لك اليوم فاجعل سيفك يا اهبان من عراجين وقد يجوز
ان يريد عليه السلام بالاختلاف الذي يرجع الى القول في
المذاهب دون المقاتلة والمحاربة على ان هذا الخبر ما يمنع
من قتال اهل الردة عند بغيهم ومحاربتهم فهو ايضا غير مانع من

حربك

من قتال لكل باغ وخارج عن طاعة الامام فاما الخبر الثاني فما يضعفه ان
ابا ذر رحمه الله لم يبلغ الى وقعة احجار الزيت لان ذلك انما كان مع محمد
بن عبد الله بن الحسن في اول ايام المنصور وابو ذر مات ايام عثمان
فكيف يقول له رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف بك في وقت لا يبقى اليه على ان
ابا ذر رضه كان معروفا بانكار المنكر بلسانه وبلوغه فيه ابعد الغايات
والمجاهدة في انكاره وكيف يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم ما يقتضي خلاف ذلك

مسئلة ومما كانت الامامية منفردة به القول بان من سب النبي
مسلما كان او ذميا قتل في الحال وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ا
بو حنيفة واصحابه من سب النبي صلى الله عليه وسلم او عابه وكان مسلما فقد صار
مرتدا وان كان ذميا عزر ولم يقتل وقال ابن القسم عن مالك
من شتم النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود والنصارى قتل الا ان يسلم وهذا القول من مالك
معناه لقول الامامية وقال الثوري الذمي يعزر وذكر عن ابن عمر انه
يقتل وروى الوليد بن مسلم عن الاوزاعي ومالك في من سب
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هي ردة يستتاب فان تاب فلا وان لم يتب
قتل وقال ويضرب كالى مائة حتى اذا هو برئ ضرب مائة ولم يذكر
فرقا بين المسلم والذمي وقال الليث في المسلم يسب النبي صلى الله عليه وسلم لا يناظر
ولا يستتاب ويقتل مكانه وكذلك اليهودي والنصراني
وهذه موافقة للامامية وقال الشافعي ويشترط على المصالحين
من الكفار ان من ذكر كتاب الله عز وجل او محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم بما

لم ينبغي او زنا بمسلمة او اصابها باسم نكاح او فتن مسلما عن دينه او قطع
عليه طريقا او اعان على اهل الحرب بدلالة على المسلمين او اوى عينا لهم
فقد نقض عهده واحلّ دمه وبرئت ذمته قال الطحاوي يحتمل
ان الشافعي يدل على انه اذا لم يشترط لم يستحل دمه بذلك دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ان سبّ النبي وعيبه لو
وقيعة فيه ردة من المسلم بلا شك والمرتد يقتل واما الذمي وان لم
يكن بذلك مرتدا لان حقيقة الردة هي الكفر بعد الايمان والذمي ما
كان مؤمنا فصار كافرا بل كفره متقدم لكن هذا وان يكن منه
ردة فهو خرق للذمة واستخفاف بالشريعة ووضع منها و
من اهلها او يبعض هذا ابراء من الذمة التي حقن بها دمه فيكون
دمه مباحا من الوجه الذي ذكرناه فاما ما يستدل به اصحاب ابي
حنيفة في الفرق بين المسلم والذمي في هذه المسألة من رواياتهم
عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت دخل رهط من اليهود على
النبي صلى الله عليه وآله فقالوا السام عليك قالت ففهمتها فقلت عليكم ا
لسام واللعنة فقال النبي صلى الله عليه وآله مهلا يا عائشة فان الله تعالى يحب ا
لرفق في الامر كله فقالت يا رسول الله الم تسمع ما قالوا قال النبي صلى الله عليه وآله
قد قلت وعليكم قال المخالف لها لو كان هذا الدعاء من ا
لمسلم لكان مرتدا يقتل ولم يقتله النبي صلى الله عليه وآله بذلك ومما استدلوا
به ايضا ما رواه شعبة عن هشام بن زيد عن انس بن مالك ان

امرأة

امرأة يهودية اتت النبي صلى الله عليه وآله بشاة مسمومة فاكل منها فجيء بها فقيل الا نقتلها
قال فقال لا قال المحتج لا خلاف بين المسلمين ان من فعل مثل ذلك بالنبي صلى الله عليه وآله
وهو مؤمن يستحل بالاسلام انه مرتد يقتل فالجواب عن ذلك انهما
اخبار احاد لا توجب علما ولا عملا ولا يعترض بها على معلوم الادلة
وهي معارضة باخبار كثيرة تقتضي قتل من هذه الصفة مثل ما رواه
من ابي يوسف عن حصين بن عبد الرحمن عن رجل عن ابن عمر قال اني
سمعت راهبا سبّ النبي صلى الله عليه وآله فقال لو سمعته لقتلته انا لم نعطهم العهد
على هذا ولم ينكر احد على ابن عمر هذا القول فدل على وقوع الرضا
به فاما ابدال السلام بالسام فليس صريح السب ولا الشتم ولو وقع من
مسلم او ذمي ما اقتضى القتل واما الشاة المسمومة فقد يجوز ان لا
تكون بذلك عالمة وقد يجوز ايضا لو كانت عالمة وقاصدة ان يكون
عدل عن القتل عنها مع استحقاقها له ضرب من المصلحة فلا يمنع مثل ذلك
وانما كلامنا في الاستحقاق للقتل والمسلم كاليهودي في هذا الباب
كتاب مسائل القضاء والشهادات وما يتصل بذلك
مسألة ومما ظن انفراد الامامية به واهل الظاهر يوافقونها
فيه القول بان للامام والحكام قبل ان يحكموا بعلمهم في جميع ا
لحقوق والحدود من غير استثناء وسواء علمه الحاكم ما علم وهو
حاكم او قبل ذلك وقد حكي انه مذهب لابي ثور وخالف باقي الفقهاء
في ذلك فذهب ابو حنيفة واصحابه الى ان لمشاهدة الحاكم الافعال

تسبّ

مرتدة

علم

الموجبة للحدود قبل القضاء وبعد فانه لا يحكم فيها بعلمه الا في
القذف خاصة وما علمه قبل القضاء من حقوق الناس لم يحكم فيه بعلمه
فان علمه بعد القضاء حكم وقال ابو يوسف ومحمد يحكم فيما علمه
قبل القضاء بعد ان يحكم في حقوق الناس وفي الحدود لا يقضي
بعد القضاء اذا علم حتى يشهد معه في الزنا ثلاثة وفي غيره رجل
اخر وقال الاوزاعي في الامام يشهد هو ورجل آخر على قذف رجل
اخر انه يحده هو وقال شريح ارتفعوا الى امام فوقي انا اشهد لك
به وقال مالك لا يقضي بعلمه في سائر الحقوق حتى يكون شاهد
ان سواه في الزنا اربعة غيره وقال الليث لا يحكم في حقوق الناس بعلمه
حتى يكون شاهد آخر فيقضي بشهادته وشهادة الشاهد معه
وقال الشافعي يقضي بعلمه في حقوق الناس وفي الحدود قولان
لانه يقبل رجوع المقر وقال ابن ابي ليلى فيمن اقر عند القاضي في
مجلس الحكم بدين فان القاضي لا ينفذ ذلك حتى يشهد
معه آخر والقاضي شاهد ثم قال بعد ذلك اذا ثبت بعض هذا
قولي في الاصول عنه انفذ عليه القضاء فان قيل كيف يتجرد
ادعاء الاجماع من الامامية في هذه المسألة وابن الجنيد يصرح بالخلاف
فيها ويذهب الى انه لا يجوز للحاكم ان يحكم بعلمه في شيء من الحقوق
ولا الحدود قلنا لا خلاف بين الامامية في هذه المسألة وقد تقدم
اجماعهم ابن الجنيد وتأخر عنهم وانما عول ابن الجنيد فيها على

ضرب

ضرب من الرأي والاجتهاد وخطأه ظاهر وكيف يخفى اطباق
الامامية على وجوب الحكم بالعلم وهم ينكرون توقف ابي بكر عن الحكم
لفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله بفدك لما ادعت انه نحلها اياها ويقولون
اذا كان عالما بعصمتها وطهارتها وانها لا تدعي الا حقا فلا وجه
لمطالبتها باقامة البينة لان البينة لا وجه لها مع القطع بالصدق وكيف
خفي على ابن الجنيد مثل لاعرابي والا قتله لانه كذبك لما قلت له
اصدق رسول الله صلى الله عليه وآله اصبت يا علي فلا يعود لمثلها الى مثلها ثم اه
لتفت الى العرشي وكان قد تبعه فقال هذا حكم الله لا ما حكمت به
وروت الشيعة ايضا عن ابن الجريج عن الضحاك عن ابن عباس قال خرج ر
سول الله صلى الله عليه وآله من منزل عائشة فاستقبله اعرابي فقال يا محمد اشتري
هذه الناقة فقال النبي صلى الله عليه وآله نعم بكم تبيعها يا اعرابي قال بمائتين درهم
فقال النبي صلى الله عليه وآله ناقتك خير من هذا قال فما زال النبي صلى الله عليه وآله يزيد حتى ا
شترى الناقة باربعمائة درهم فلما دفع النبي صلى الله عليه وآله الى الاعرابي الدراهم
ضرب الاعرابي يده الى زمام الناقة فقال الناقة ناقتي والدر
اهم دراهمي فان كان لمحمد حق فليقم البينة قال فاقبل رجل
فقال النبي صلى الله عليه وآله ترضى بالشيخ المقبل قال نعم يا محمد فقال النبي صلى الله عليه وآله
الناقة ناقتي والدراهم دراهم الاعرابي فقال الاعرابي بل الد
راهم دراهمي والناقة ناقتي فان كان لمحمد شيء فليقم ا
لبينة قال الرجل القضية فيها واضحة يا رسول الله وذلك ان

اشترى

الاعرابي طلب البينة فقال له النبي ص اجلس فجلس ثم اقبل رجل آخر فقال له النبي ص ارضى بالاعرابي بالشيخ المقبل قال نعم فلما دنى قال النبي ص اقض فيما بيني وبين الاعرابي قال نعم تكلم يا رسول الله فقال النبي ص الناقة ناقتي والدراهم دراهم الاعرابي فقال الاعرابي بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فقال الرجل القضية فيها واضحة يا رسول ان الاعرابي يطلب البينة فقال النبي ص اجلس حتى ياتي الله بمن يقضي بيني وبين الاعرابي بالحق قال فاقبل علي ع فقال النبي ص ارضى بالشاب المقبل قال نعم فلما دنى قال يا ابا الحسن اقض بيني وبين الاعرابي فقال تكلم يا رسول الله فقال النبي ص الناقة ناقتي والدراهم دراهم الاعرابي فقال الاعرابي لا بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فان كان لمحمد ص حق فليقم البينة فقال علي ع خل ما بين الناقة وبين رسول الله ص فقال الاعرابي ما كنت بالذي افعل او يقيم البينة فدخل علي ع فاشتمل على قائم سيفه ثم اتى وقال خل بين الناقة وبين رسول الله ص فاني ما كنت بالذي افعل او يقيم البينة قال فضربه ع ضربة فاجمع اهل الحجاز على انه رمى براسه وقال بعض اهل العراق بل قطع منه عضوا فقال النبي ص ما حملك يا علي على هذا فقال يا رسول الله فصدقك تصدقك على الوحي من السماء ولا اصدقك على اربعمائة درهم وقال ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي رضي الله عنه وقد روى هذا

الخبرين

الخبرين لا بحضره فقيه هذان الخبران غير مختلفين لانهما في قضيتين فكانت هذه القضية قبل القضية التي ذكرناها قبلها وقد روت الشيعة ايضا في كتبها خبر علي ع مع شريح وقاضيه في درع طلحة بن عبد الله لما قال ع هذا درع طلحة اخذت غلولا يوم البصرة ومطالبة شريح بالبينة على ذلك واحضاره ع الحسن ابنه ع وقنبرا غلامه وقوله ع لشريح اخطأت مرات وروى ايضا حديث خزيمة بن ثابت ذي الشهادتين لما شهد للنبي ص على الاعرابي فقال له النبي ص كيف شهدت وعلمته قال من حيث علمنا انك رسول الله فمن يرى هذه الاخبار مستحسنا لها ومعولا عليها كيف يجوز ان يشك في انه كان يذهب الى ان الحاكم يحكم بعلمه لولا قلة تامل ابن الجنيد والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه زائدا على الاجماع المتردد قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فمن علم الامام سارقا او زانيا قبل القضاء او بعده فواجب عليه ان يقضي فيه بما اوجبته الاية من اقامة الحدود واذا ثبت ذلك في الحدود فهو ثابت في الاموال لان من اجاز ذلك في الحدود فهو جائز في الاموال ولم يجز احد من الامة في الحدود دون الاموال فان قيل ولم زعمتم عموما انه اراد بقوله الزانية والزاني والسارق والسارقة من علمتموه كذلك دون ان يكون اراد من اقر

عندكم بسرقة او زنا او شهد عليه الشهود قلنا من اقر بزنا او شهد عليه الشهود لا يجوز ان يطلق القول بانه زان ولذلك السارق وانما حكمنا فيهما بالاحكام المخصوصة اتباعا للشرع فان جوزنا ان يكون ما فعلنا شيئا من ذلك والزاني في الحقيقة ما فعل الزنا او علم ذلك وكذلك السارق فحمل الايتين على العالم اولى من حملها على الشهادة والاقرار فان احتجوا بما روي عن النبي ص انه لو قال لو اعطي الناس بدعواهم لادعى ناس دم قوم واموالهم لكن البينة على المدعي واليمين على من انكر واجمعت ان المدعي لا يعطى بغير بينة فالجواب ان هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ثم اذا سلمنا قلنا علم الحاكم اقوى البينات واذا جعلنا البينة الاقرار والاشهاد من حيث ابانت عن الامر وكشفت فاقوى منها العلم اليقين فاما من فرق بين ما علمه وهو حاكم وبين ما علمه وهو على خلاف ذلك وقوله ان الذي علمه وهو غير حاكم لا اعتداد به لان علمه في حال لا ينفذ حكمه فيها فباطل لان العدل اذا شهد مضى الحاكم شهادته وان جوز ان يكون تحملها في حال فسقه وكذلك يقبل شهادة العدل البالغ وان جوز ان يكون تحملها في حال الطفولية فان قيل لو جاز للحاكم ان يحكم بعلمه لكان في ذلك تزكية لنفسه قلنا التزكية حاصلة للحاكم بتولية الحكم له وليس ذلك بمانع لامضاء الحكم فيما علم ثم هذا لازم في اجازتهم حكم الحاكم بعلمه في غير الحدود لانه تزكية لنفسه فان

قالوا ان

قالوا اذا حكم بعلمه فقد عرض نفسه للتهمة وسوء الظن به قلنا او كذلك اذا حكم بالبينة والاقرار فهو معرض نفسه للتهمة ولا يلتفت الى ذلك لوقوع التهمة في غير موضعها لان قبول الشهادة والسكون الى عدالة الشاهد مما يجوز ان يقع في مثله التهمة ووجدت لابن الجنيد كلاما في هذه المسئلة غير محصل لانه لم يكن في هذا دليل له ولا اليه رواية يفرق بين علم النبي ص بالشيء وبين علم خلفائه وحكامه وهذا غلط منه لان علم العالمين بالمعلومات لا يختلف فعلم كل عالم لمعلوم بعينه كعلم كل عالم به وكما ان الامام او النبي صلى الله عليهما السلام اذا شاهدا رجلا يزني او يسرق فهما عالمان بذلك علما صحيحا وكذلك من علم مثل ما علماه من خلفائهما والتساوي في ذلك موجود ووجدته يستدل على بطلان الحكم بالعلم ان يقول ان الله تع قد اوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقا ابطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتدين كالمواريث والمناكحة واكل الذبائح ووجدنا الله تع قد اطلع رسوله ص على من كان يبطن الكفر ويظهر الاسلام وكان يعلمه ولم يبين احوالهم لجميع المؤمنين فيمتنعوا من مناكحتهم واكل ذبائحهم وهذا غير معتمد لانا اولا لا نسلم له ان الله تع قد اطلع النبي ص على بعض المنافقين ممن كان يظهر الاسلام ايمانا ويبطن الكفر منه فان استدل على ذلك بقوله تع ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول فهذا لا يدل على

وقوع التعريض وانما يدل على القذف ما عليه معنى قوله ولتعرفنهم في لحن
القول اي لتستيقن ظنك او وهمك من غير ظن ولا يقين ثم لو سلمنا على
غاية مقترحه انه عم قد اطلع على البواطن لم يلزم ما ذكره لانه غير ممتنع ا
ن يكون تحريم المناكحة والموارثة واكل الذبائح انما يختص بمن ظهر كفره
وردته دون من ابطنهما او ان يكون المصلحة التي يقع بها التحريم والتحـ
ليل اقتضت ما ذكره ولا يجب على النبي صم ان يبين احوال من ابطن ضر
الردة والكفر لاجل هذه الاحكام التي ذكرناها لا تتعلق بالمبطن وانما
تتعلق بالمظهر وليس كذلك الزنا وشرب الخمر والسرقة ولان الحد
في هذه الامور يتعلق بالمبطن والمظهر على سواء وانما يستحق با
لفعلية التي يشترط فيها العلن والسر مسئلة ومما انفردت
به الامامية القول بان الخصمين اذا ابتدرا الدعوى بين يدي
الحاكم وتشاحا في الابتداء بها وجب على الحاكم ان يسمع من الذي على
يمين خصمه ثم ينظر في دعوى الاخر وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم
يذهبوا الى مثل ما حكيناه دليلنا على صحة ذلك اطباق الطائفة
عليه ولان من خالف ما ذكرناه اعتمد على الرأي والاجتهاد دون النص
والتوقيف ومثل ذلك الرجوع فيه الى التوقيف اعلى ووجدت ابن ا
لجنيد لما روى عن ابن محبوب عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم ان
رسول الله صلى قضى ان يتقدم في المجلس بالكلام قال ابن الجنيد لولا ان ا
بن محبوب فسر ذلك في حديث رواه عبد الله بن سنان عن ابي

عبد الله عم

عبد الله عم انه قال اذا تقدمت مع خصم الى وال او قاض فكن عن يمينه
يعني يمين الخصم وهذا تخليط من ابن الجنيد لان التاويلات انما تدخل
حل بحيث يشتبه الامور ولا خلاف بين القوم انه انما اراد يمين الخصم دون
اليمين التي هي القسم واذا فرضنا المسئلة في نفسين تبادرا الكلام بين
يدي القاضي وتساوقا واراد كل واحد منهما ان يدعي على صاحبه فهما
جميعا مدعيان كما انهما جميعا مدعى عليهما بطلت المزية والتفرقة التي تو
همها ابن الجنيد مسئلة ومما انفردت به الامامية في هذه الا
عصار وان روي لها وفاق قديم القول بجواز شهادات ذوي الا
رحام والقرابات بعضهم لبعض اذا كانوا عدولا من غير استثناء لاحد
الا ما يذهب اليه بعض اصحابنا معتمدا على خبر مروي من انه لا يجوز
شهادة الولد على الوالد وان جازت شهادته له ويجوز شهادة
الوالد وان جازت شهادته له ويجوز شهادة الوالد له وعليه
وقد رويت موافقة الامامية في ذلك عن عمر بن الخطاب وشريح والزه
ري وعمر بن عبد العزيز والحسن البصري والشعبي وابي ثور
وروى الساجي ان اياس بن معوية اجاز شهادة رجل لابنه واخذ من
الطالبية ولا خلاف اجاز شهادة الاب للابن والابن للاب اجاز
شهادة الاخ للاخ جميع شريح وابن سيرين والنخعي والشعبي وعطاو قتا
دة والثوري ومالك والشافعي وابو حنيفة وجمهور الفقهاء على ذا
لك وانما خالف فيه الاوزاعي فذهب الى ان شهادة الاخ للاخ لا تقبل

وان كان عدلا وحكي عن مالك انه قال ان شهد له في غير النسب قبلت وان
شهد له في النسب فان كانا اخوين من ام فادعى احدهما اخا من ابيه كعمرو
له اخوة لم تقبل وانما اجاز شهادة الاقارب في النسب بعضهم لبعض فا
لي جواز ذلك في الرضاع لان كل من ذهب الى احد الامرين ذهب الى الاخر
ولم يفرق احد بين المسئلتين دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ا
يضا قوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم فشرط تع العدالة ولم يشترط سواها
ويدخل في عموم هذا القول ذوو القرابات كلهم وكذا قوله تع واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يدل ايضا على
هذه المسئلة فاما اعتماد المخالفين على الاخبار التي يروونها في هذا ا
لباب مثل خبر يروى عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي صم قال لا تجوز
شهادة الوالد لولده فمما لا يصح الاعتماد عليه لان كل هذه الاخبار
اذا سلمت من القدح كانت اخبار احاد لا توجب الا الظن ولا تنتهي الى العلم
ولا يجوز ان يرجع بما يوجب الظن عن ظاهر كتاب الموجب
للعلم على ان الساجي قد قال في هذا الخبر ان هذه رواية غير ثابتة عند
اهل النقل وروى هذا الخبر عن الزهري يزيد بن ابي زياد وحكى الساجي
ان شعبة قال ان يزيد كان رفاعا اي يرفع الى النبي صم ما لا اصل له
وضعف هذا الحديث من وجوه معروفة وقدح في روايته واما الا
عتماد في المنع من شهادة الاقارب على التهمة التي تلحق لاجل النسب
فغير صحيح لانه يلزم على ذلك ان لا يقبل شهادة الصديق لصديقه

ولا الجار

ولا الجار لجاره ولان التهمة متطرقة وايضا فان العدالة مانعة من التهمة
وحاجزة عنها وحكي عن الشافعي في المنع من شهادة الوالد لولده والولد
لوالده انتقال الولد جزء من ابيه فكانه يشهد لنفسه اذا شهد لما هو
بعضه وهذا غير محصل لان الولد وان كان مخلوقا من نطفة ابيه و
فليس بعضه ببعض له على الحقيقة بل كل واحد منهما حكم يخالف حكم
صاحبه ولذلك استرقوا الولد برق امه وان كان الاب حرا وحرروه
بحرية الام وان كان الاب عبدا ولم يجر حكم كل واحد منهما الى صاحبه
مسئلة ومما ظن انفراد الامامية الان وشذوذ خلافهم وسنتكلم عليه
القول بشهادة العبيد لساداتهم اذا كان العبيد عدولا ومقبو(لة) كانوا مقبولين
ويقبل ايضا على غيرهم ولهم ولا يقبل على ساداتهم وان كانوا عدولا
وقد روي عن انس موافقة للامامية في قبول شهادة العبيد ا
لعدول وهو قول الليث واحمد بن حنبل وداود وابي ثور وروي
عن الشعبي انه قال يقبل فيما قل من الحقوق ولا يقبل فيما كثر دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة والاعتبار بمن شذ اخر اعنهم
وظواهر آيات الشهادة في الكتاب مثل قوله تع واشهدوا ذوي عدل
منكم وهو عام في العبيد اذا كانوا عدولا وغيرهم ولا يلتفت الى
ما يروى مما يخالف هذه الظواهر من الطرق الشيعية ولا الطرق العا
مية وان كثرت لانها تقتضي الظن ولا تنتهي الى العلم وهذه الظوا
هر التي ذكرناها توجب العلم ولا يرجع عنها لما يقتضي الظن وهذه

الطريقة هي التي توجب الرجوع اليها والتعويل عليها وهو من ادلة العلم بخبر
في هذه المسألة ولو كنا ممن يثبت الاحكام بالاستدلالات لكان
لنا ان نقول اذا كان العبد العدل بلا خلاف نقبل شهادته على رسول
الله صلى الله عليه وآله في رواية عنه فلان نقبل شهادته على غيره اولى وكان ابو
علي بن الجنيد من جملة اصحابنا يمنع من شهادة العبد وان كان عدلا وانما
تكلم على ظواهر الآيات في الكتاب التي تعم العبد والحر وادعى تخصيص
الآيات بغير دليل وزعم ان العبد من حيث لم يكن كفوا للحر في دمه
كان ناقصا عنه في احكامه لم يدخل تحت الظواهر وقال ايضا ان النساء
قد تكون اتقى واعدل من الرجال ولم تكن شهادتهن مقبولة
فيما كان يقبل فيه شهادة الرجال وهذا استغلاط فاحش لانه اذا
ادعى ان الظواهر اقتضت عن تساوي احكامه في الاحرار كان عليه
الدليل لانه ادعى ما يخالف فيه الظواهر ولا يجوز رجوعه في ذلك الى
اخبار الآحاد التي يروونها لانا قد بينا ما في ذلك فاما النساء فغير داخلات في الظواهر التي ذكرناها مثل قوله تعالى ذوي عدل منكم ومثل
قوله تعالى شهيدين من رجالكم فانما اخرجنا النساء من هذه الظواهر لانهن
ما دخلن فيها والعبيد والعدول داخلون فيها بلا خلاف فلا
تحتاج في اخراجهم الى دليل مسألة ومما انفردت به الامامية القول
بان شهادة ولد الزنا لا تقبل وان كان على ظاهر العدالة وقد روي
موافقة الامامية في الاقوال القديمة فروى الساجي عن عمر بن عبد العزيز

انه قال

انه قال لا تقبل شهادة ولد الزنا وروى الطبري والساجي عن عبد الله
بن عمر مثل ذلك وحكى الطبري عن يحيى بن سعيد الانصاري ومالك و
الليث بن سعد ان شهادته في الزنا لا تجوز وقال مالك ولا فيما
شبهه من الحدود دليلنا على ذلك اجماع الطائفة عليه فان قيل ليس
الظواهر الآيات التي احتججتم بها تقتضي قبول شهادة ولد الزنا
اذا كان عدلا فكيف امتنعتم من قبول شهادته مع العدالة وهو داخل في ظواهر الآيات فان هذا موضع لطيف لا بد من تحقيقه وقد حققناه
في مسألة املينا ها قديما في الخبر الذي يروى ان ولد الزنا لا يتعدى
اليه ذنب من خلق من نطفته ولحكم نفسه فما المانع من ان يكون عدلا مرضيا
والذي نقوله ان طائفتنا مجمعة على ان ولد الزنا لا يكون نجيبا
ولا مرضيا عند الله تعالى ومعنى ذلك ان يكون الله تعالى قد علم فيمن
خلق من نطفة زنا لا يختار هو الخير والصلاح وقد علمنا بدليل
قاطع وعدم نجابة ولد الزنا وعدالته وشهد وهو مظهر العدالة
مع غيره ولم يلتفت الى ظاهره المقتضي لظن العدالة به ونحن قاطعون
على خبث باطنه وقبح سريرته فلا تقبل شهادته لانه عندنا غير
عدل ولا مرضي فعلى هذا الوجه يجب ان يقع الاعتماد دون ما تعلق
به ابو علي ابن الجنيد لانه قال اذا كنا لا نقبل شهادة الزاني والزانية
كان رد ناالشهادة لمن هو اشر منهما اولى وروي عن النبي صلى الله عليه وآله انه
قال في ولد الزنا انه شر الثلاثة وهذا غير معتمد لان الخبر الذي رواه

خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ولا يرجع بمثله عن ظواهر الكتاب الموجبة
للعلم واذا كان معنى قوله عليه السلام انه شر الثلاثة من حيث لم تقبل شهادته
ابدا او قبل شهادة الزانيين اذا تابا فقد كان يجب على ابن الجنيد ان
يبين من اي وجه لم تقبل شهادته على التأبيد وكيف كان اسوء حالا
في هذا الحكم من الكافر الذي تقبل شهادته بعد التوبة من الكفر والرجوع
الى الايمان ويبين كيف لم تقبل شهادته مع اظهار العدالة والصلاح
والنسك والعبادة وانه بذلك داخل في ظواهر آيات قبول الشهادة
وما شرع في ذلك ولا اهتدى له والوجه هو ما نبهنا عليه للموافق
العقول بالعمل بالعدل مسألة ومما ظن انفراد الامامية به
وبها موافق القول بان شهادة الاعمى اذا كان عدلا مقبولة على
كل حال ولا فرق بين ان يكون ما علمه وشهد به كان قبل العمى
او بعده ووافق الامامية في ذلك مالك والليث بن سعد وقال
لا تجوز شهادة الاعمى على ما علمه في حال العمى اذا عرف الصوت في
الطلاق والاقرار ونحوهما وان شهد على زنا حد القذف ولم تقبل
شهادته ووافق الامامية في قبول شهادة الاعمى مجاهد وهو قول
ابن ابي شبرمة وقال ابو يوسف وابن ابي ليلى والشافعي ما علمه
قبل العمى جازت شهادته وما علمه في حال العمى لم يجز ان يشهد به دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه زائدا على اجماع الطائفة ظواهر الكتاب التي
تلوناها واستدللنا بها على جواز شهادة العبيد وغيرهم لان الاعمى

داخل

داخل في هذه الظواهر ولا يمنع عليه من كونها متناولة له ومعول من
خالفنا في هذه المسألة ان الاعمى تشتبه عليه الاصوات فلا
يحصل له العلم اليقين ولانه يظنون ان الادراك بالسمع لا يحصل
عنده من العلم الضروري ما يحصل عند الادراك بالبصر وهذا غلط
فاحش لان اشتباه الاصوات كاشتباه الصور والاشخاص فلو
منع التشابه في الاصوات من العلم الضروري لمنع في ادراك البصر والادراك
بالسمع كالادراك بالبصر لانهما طريقان الى العلم الضروري للعاقل مع
زوال اللبس وقد يتعذر زوال اللبس بالسمع كما يتعذر ذلك بالا
دراك بالبصر الا ترى ان الضرير يعرف زوجته ووالدته ووالده
واولاده ضرورة وان كان طريق معرفته ادراك السمع دون البصر
ولا يدخل عليه شك في ذلك كله وان كان لا سبيل الى ذلك لم يحل له
وطي امرأته لتجويزه ان تكون غيرها عقد عليها وقد استدل على
ما ذكرناه ايضا بان ازواج النبي صلى الله عليه وآله كن يحادثن ويخاطبن من وراء
حجاب مع فقد مشاهدتهن وقد كانت الصحابة تروي عنهن الاخبار
وتسند اليهن ما يروينه عن النبي صلى الله عليه وآله واعتذار من خالفنا في هذا الموضع
بان باب الخبر اوسع من باب الشهادة لا يغني شيئا لانه لا يحل لاحد ان
يخبر عن غيره على سبيل التعبير لا سيما في روايته عن النبي صلى الله عليه وآله يقول في ذلك على
الظن دون اليقين واذا كانت الصحابة تروي عن الازواج باعيانهن
ما سمعوا منهن بالسماع منهن من الاضد فذلك يدل على انهم علموهن

ومن يوصف بالسمع فان استدل المخالف بقوله وما يستوي الاعمى والبصير فالجواب عنه ان الآية مجملة لم تتضمن ذكر ما لا يستوون فيه وادعى العموم فيما لم يذكر غير صحيح وظواهر آيات الشهادة تتناول الاعمى كتناولها للبصير اذا كان عدلا لان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم واستشهدوا شهيدين من رجالكم يدخل فيه الاعمى كدخول البصير مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به ولهم فيه موافق القول بقبول شهادة الصبيان في الشجاج والجراح اذا كانوا يعقلون ما يشهدون به ويؤخذ باول كلامهم ولا يؤخذ بآخره وقد وافق الامامية في ذلك عبد الله بن الزبير وعون بن الزبير وعمر بن عبد العزيز والنخعي والزهري ومالك وابو الزناد وخالف باقي الفقهاء ولم يجيزوا شهادة الصبيان في شيء والمعتمد في هذه المسئلة هو اطباق الطائفة وهو مشهور من مذهب امير المؤمنين عم وقد روي ذلك عنه الخاص والعام والشيخ وعن الشعبي وهو موجود في كتب مخالفينا ورووا كلهم ان امير المؤمنين عم قضى في ستة غلمان وقعوا في الماء فغرق احدهم وشهد ثلاثة غلمان على غلامين انهما غرقا الغلام وشهد الغلامان على الثلاثة انهم غرقوه فقضى بدية الغلام اخماسا على الغلامين ثلاثة اخماس الدية لشهادة الثلاثة عليهما وعلى الثلاثة خمسي الدية لشهادة الغلامين عليهم وليس لاصحابنا ان يقولوا اذا قبلت شهادة الصبيان في بعض الامور لقبلت في جميعها كسائر العدول لانا نقول قد تمنع ان توجب المصلحة قبول شهادة الصبيان في كل المواضع مقبولات الشهادة

من جنس ويقل

فيقبل شهادتهن في بعضها كتاب مسائل الحدود والقصاص والديات وما يتصل بذلك مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان حد اللوطي اذا وقع الفعل فيما دون الدبر بين الفخذين مائة جلدة للفاعل والمفعول به اذا كانا معا عاقلين بالغين لا يراعى في جلدهما وجود الاحصان كما روعي في الزنا فاما الايلاج في الدبر فيجب فيه القتل من غير مراعاة ايضا بالاحصان فيه والامام مخير في القتل بين السيف وضرب عنقه وبين ان يلقي عليه جدارا يتلف نفسه بالقائه او بان يلقيه من جدار او جبل على وجه يتلف معه نفسه او يرميه بالحجارة حتى يموت وقد انفردت الامامية انفرادا صحيحا ولا موافق لها فيها فانه وان روي عن مالك والليث بن سعد في اللوطيين انهما يرجمان احصنا او لم يحصنا فهذا لعمري موافقة للامامية من بعض الوجوه ولم يفصلا ذلك التفصيل الذي شرحناه وما اظنهما يوجبان على من لم يكن فعله في نفس الدبر جلدا ولا غيره وقال ابو حنيفة في اللوطي انه يعزر ولا يحد وقال الشافعي وابو يوسف ومحمد وابن حي واسحاق ان اللواطي بمنزلة الزنا وراعوا فيه الاحصان الذي يراعونه في الزنا دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وقد ظهر من مذهب امير المؤمنين عم القول بقتل اللوطي وفعله ايضا ومما يذكر على سبيل المعارضة للمخالف انهم كلهم يروون عن عكرمة عن ابن عباس ان النبي صلعم قال من وجدتموه على عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول

به وقد حكي انه كان يذهب اليه مع امير المؤمنين عم ابو بكر وابن عباس ولم يظهر عليهم خلاف هناك ومما يقوي هذا المذهب بان يقول قد علمنا ان الحدود ولنا وضعت في الشريعة للزجر عن فعل الفواحش والجنايات وكلما كان الفعل افحش كان الزاجر اقوى ولا خلاف في ان اللواط افحش من الزنا والكتاب ينطق بذلك فيجب ان يكون الزجر عنه اقوى وليس هذا بقياس ولكنه ضرب من الاستدلال وبما قوى ان اللواط افحش من الزنا فانه اصابة لفرج لا يستباح اصابته بحال وليس كذلك الزنا وعند رأي ابي حنيفة كانه اوسع من عند الشافعي وابي يوسف ومحمد لان ابا حنيفة يدعي انه لم يعين في الشريعة على دلالة تقتضي وجوب الحد على اللوطي وكلاما لا احتج فيه من الجنايات فعند النوري والشافعي ومن وافقهم من ابي يوسف ومحمد يجرون اللواط مجرى الزنا في جميع الاحكام فليت شعري من اين لهم ذلك وكيف حكموا فيه بحكم الزنا واسم الزنا لا يتناوله في الشرع فان قالوا اسم الزنا وان لم يتناوله فاسم الفاحشة عام في اللواط والزنا قلنا انما علق الشرع الاحكام المخصوصة باسم الزنا فلما لم يقع عليه هذا الاسم المعين لم يتعلق عليه به الاحكام واسم الفاحشة وان عم اللواط فهو يعم الزنا والسرقة وكل القبائح فيجب ان يجعل بجميع هذه الجنايات باحكام الزنا لان اسم الفاحشة عليها قال الله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن وانما اراد جميع القبائح والمعاصي مسئلة ومما انفردت بالامامية

القول بان

القول بان البينة اذا قامت على امرأتين بالسحق جلدت كل واحدة منهما مائة جلدة مع فقد الاحصان ووجوده فان قامت البينة عليهما بتكرر هذا الفعل منهما واصرارهما عليه كان للامام قتلهما كما يفعل باللوطي ويخالف باقي الفقهاء في ذلك فلم يوجبوا شيئا مما اوجبناه دليلنا ما تقدم من اجماع الطائفة فلا خلاف بينهم في ذلك وايضا فلا خلاف في ان هذا فعل فاحش قوي الحظر ويجري مجرى اللواط وكل شيء كان الزجر عنه فهو اولى بثبوت الحد فيه ازجر عنه وادعى الى الامتناع منه وانما يرجع مخالفونا في نفي الحد في هذا الموضع الى الرأي والاجتهاد وقد بينا انه لا رجوع الى مثلهما في الشريعة وانما الرجوع الى النص والتوقيف مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان من نكح بهيمة وجب عليه التعزير بما هو دون الحد من الزنا وتغريم ثمن البهيمة وقال باقي الفقهاء لا حد على من اتى البهيمة ولا تعزير والمعتمد في ذلك على اجماع الطائفة ويمكن ان يعارضوا بما يروونه عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم من وجدتموه على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة واذا كان هذا موجودا في رواياتهم فقد انضم الى ما تروي الشيعة وهو كثير مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من نكح امرأة ميتة او تلوط بغلام ميت فان حكمه في العقوبة حكم من فعل ذلك بالحي ولسنا نعرف موافقا من باقي الفقهاء للامامية في ذلك وان كانوا مخطئين لفعاله مبدعين له الا انه ما عرفنا انهم يوجبون عليه الحد

مايوجبونه على فاعل ذلك بالحتى والحجة لنا بعد اجماع الطائفة ان هذا
فعل سياه وشناعة فى الشريعة وتمثيل بالاموات ولكل ما زجر عنه وبا
عد عن فعله فهو اولى مسئلة ومما انفردت به الامامية القول
بان من استهل بيعه وجب عليه ان يضرب بالدرة الضرب الشديد
حتى يحجم ولم يعرف باقى الفقهاء ذلك والحجة لنا ما تقدم ذكره فى المسئلة
التى تقدم هذه المسئلة مسئلة ومما انفردت به الامامية القول نقدمت
بان من قامت عليه البينة بالجمع بين النساء والرجال او الرجال والغلمان
للفجور وجب ان يجلد خمسا وسبعين جلدة ويحلق رأسه ويشهر فى البلد
الذى يفعل فيه وتجلد المرأة اذا جمعت بين الفاجرين لكنها لا يحلق
رأسها ولا تشهر ولا يعرف باقى الفقهاء ذلك ولا سمعناه منهم و
لا منعهم والحجة لنا فيه اجماع الطائفة وان ذلك ازجر وادعى الى مجانبة
هذا الفعل القبيح الشنيع مسئلة ومما ظن انفراد الامامية محابنة
به واهل الظاهر يوافقونهم فيه القول بانه يجمع على الزانى المحصن
بين الجلد والرجم يبدا بالجلد ويثنا بالرجم وداود مع اهل
الظواهر يوافقهم فى ذلك وخالف باقى الفقهاء فى ذلك وقالوا
لا يجمع الجلد والرجم بل نقتصر فى المحصن على الرجم دليلنا اجماع الطا
ئفة وايضا فلا خلاف فى استحقاق المحصن الرجم وانما الخلاف
فى استحقاقه الرجم وانما الخلاف فى الجلد والذى يدل على استحقاقه
اياه قوله تع الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة و
المحصن

والمحصن يدخل تحت هذا الاسم فيجب ان يكون مستحقا للجلد وكانه تع
قال اجلدوهما لاجل زناهما واذا كان الزنا علة فى استحقاق الحد وجب
فى المحصن كما وجب فى غيره واستحقاقه للرجم غير مناف لاستحقاقه للجلد
لان اجتماع الاستحقاقين لا يتنافا وليس يمكنهم ان يدعوا دخول الجلد فى
الرجم كما يدعون دخول المسح فى الغسل لان من المعلوم انه يتميز منه غير
داخل فيه فان قالوا هذه الاية على الابكار قلنا هذا تخصيص بغير دليل فا
ن عولوا فى تخصيصها على ما روى عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال فان اعترفت فارجمها
ولم يذكر الجلد قلنا هذا اولا خبر واحد غاية حاله اذا سلم من طعن وقدح ان يوجب
الظن واخبار الآحاد لا تخص بها ظواهر الكتاب الموجبة للعلم واذا سلمنا تخص
تعلمنا فليس فيه اكثر من خلو الخبر من ذكر الجلد وذلك يسقط وجوبه
الا ترى انهم كلهم يدعون ان الشهادة فى النكاح
ليست بواجبة بان يقول ان الله تع ذكر النكاح فى مواضع من الكتاب ولم
يذكر الشهادة ولا شرطها وان يقولوا عدم ذكر الشهادة فى باب النكاح
لا يدل على انها ليست بواجبة وما سبيل المحتج بذلك الا سبيل من
قال الوضوء ليس بواجب لان النبى صلى الله عليه وآله قال من نام عن صلوة ونسيها
فليصلها اذا ذكرها ولم يذكر الوضوء ولم يشرط ههنا ولم يدل نفى
اشتراطه على نفى وجوبه فان احتج المخالف بما رواه قتادة عن يونس الحسين
عن الحسن بن محمد ان جابر قال كنت فيمن رجم ماعزا ولم يجلده رسول
الله صلى الله عليه وآله فالجواب عن ذلك ان هذا خبر واحد لا يخص به ظواهر الكتاب

الموجبة للعلم وقد طعن فى هذا الخبر لان قتادة دلسه وقال عن سمرة ولم يقل
حدثنى وبعد فان هذه شهادة بنفى ولا يتعلق الا بعلم كانه قال لم ا
علم ان رسول الله صلى الله عليه وآله جلده وقد يكون علم بذلك غيره لا يدل على انه لم يكن
وغير ممتنع ان يجلده من حيث لا يعلم وظاهر الخبر ان جابرا عنى بقوله
كنت فيمن رجم ماعزا ولم يجلده رسول الله صلى الله عليه وآله وانما اراد لم يجلده فى المجلس
الذى رجم فيه لانه قال كنت فيمن رجم ولم يجلده النبى صلى الله عليه وآله ولو كان
قصده الى نفى الجلد على كل حال لم يكن فى قوله كنت فيمن رجم معنى
الا ترى ان رجلا لو قال ما اطعمت الطعام وهو يريد منذ ثلثة ا
يام لم يجز ان يفرق قوله بانى كنت معه طول البارحة فلم يطعم وانما
يحسن هذا القول منه اذا كان يريد فى المدة ملازمة وقد قيل ان
غاية ما فى الخبر ان ظاهره يقتضى ان رسول الله صلى الله عليه وآله ما باشر جلده بنفسه
وذلك لا يدل على انه لم يأمر غيره بجلده القول فى الخبر الذى يرويه
نافع عن عمر ان النبى صلى الله عليه وآله رجم اليهوديين ولم يجلدهما يجرى مجرى الكلام
فى الخبر على ان هذا الخبر الذى رووه معارض لما يروونه هم عن
النبى صلى الله عليه وآله الثيب بالثيب جلد مائة والرجم وهذا يعارض رواياتهم ويحفظ
الرجوع عن ظاهر الكتاب بها واذا كان هذا موجودا فى رواياتهم فاما
تروية الشيعة من ذلك لا يحصى كثرة من اجتماع الجلد والرجم مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان الحر البكر اذا زنى فجلد ثم عاد
فجلد ثم عاد الثالثة فجلد انه ان عاد الرابعة قتله الامام والعبد
يقتل

يقتل فى الثامنة وخالف باقى الفقهاء فى ذلك ولم يقولوا بشئ منه د
ليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا فقد علمنا ان ايجاب
القتل على من عاد الى الرابعة انزجر وادعى الى تجنب ذلك وما هو ازجر
من القبائح فهو اولى ولانه اوفق قد علمنا ان من عاود الى الزنا بعد
الجلد لا يكون حاله فى الجراءة على الله تع والتجاسر على معصيته حاله فى الاولى وا
لثانية بل لا بد من ان يكون كاملنا والمستمر المستصغر للمعاصى من المحال
ان يكون عقابه عقاب الاول الفرق ما بينهما من تخشى الذنب وعظمه و
تأكده فان قالوا لو استحق البكر القتل فى الرابعة للحق البكر بالثيب
قلنا الفرق بينهما ان المحصن يقتل فى الاولى ومن ليس بمحصن يقتل فى
الرابعة فان عولوا على ما يروونه عن النبى صلى الله عليه وآله من قوله لا يحل دم امرء الا
بكفر بعد ايمان او زنا بعد احصان او قتل النفس التى حرم الله
والمعاودة الى الزنا فى الرابعة ليس بواحد منهم قلنا هذا خبر واحد لا
يوجب علما ولا عملا ولا يثبت بمثله الاحكام ويعارضه من اخبارنا المتضمنة
للقتل فى الرابعة ما هو اولى منه واكد وقد يستحق القتل فى الشريعة
جماعة ولم يدخلوا تحت لفظ هذا الخبر فغير ممتنع مثل ذلك فيمن ذ
كرناه مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان شارب ا
لخمر المحدود فى الاولى والثانية يقتل فى الثالثة وخالف باقى الفقهاء
فى ذلك ولم يوجبوا عليه قتلا فى معاودة شرب الخمر على وجه من الوجوه
والطريقة فى نصرة التى قبلها بلا فصل فلا معنى لتكرار ذلك مسئلة

مما انفردت به الامامية القول بان شارب الفقاع يحد حد شارب الخمر و تجري احكامها مجرى واحد وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا اجماع الطائفة انه قد ثبت تحريم شرب الفقاع بما دللنا عليه في هذا الكتاب وكل من حرمه اوجب فيه حد الخمر والتفرقة بين الامرين خلاف اجماع الامة

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الاحصان الموجب في الزنا للرجم هو ان يكون له زوج او ملك يمين يتمكن من وطئها متى شاء من غير حائل من ذلك بغيبة بعيدة او مرض منها او حبس دونه سواء كانت الزوجة حرة او امة ملية او ذمية لان هذه الصفات اذا ثبتت وهو مستغن بالحلال عن الحرام ونكاح المتعة لا يحصن على اصح الاقوال لانه غير دائم ويعلق باوقات محدو دات وفرقوا بين الغيبة والحيض لان الحيض لا يمتد وربما امتدت الغيبة ولانه قد يستمتع من الحائض بما دون موضع الحيض وليس كذلك الغايبة وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه الاحصان ان يكونا حرين مسلمين بالغين قد جامعها وهما بالغان وروي عن ابي يوسف ان لا لمسلم تحصن النصرانية ولا تحصن وروي عنه ايضا ان النصراني اذا دخل بامراته النصرانية ثم اسلما انهما محصنان بذلك الدخول وقد روى بشر بن الوليد عن ابي يوسف انه قال ابن ابي ليلى اذا زنى اليهودي وا لنصراني بعد الاحصان فعليهما الرجم قال ابو يوسف وبه ناخذ وقال مالك تحصن الامة الحر ويحصن العبد الحرة ولا تحصن الحرة العبد وتحصن اليهودية والنصرانية المسلم وتحصن الصبية للرجل وتحصن المجنونة

العاقل والا

العاقل ولا يحصن الصبي المراة ولا يحصن العبد الامة اذا جامعها في حال الرق ثم اعتقا لم يكونا محصنين بذلك الجماع حتى يجامعها بعد العتق وقال مالك اذا تزوجت الحرة خصيا وهي لا تعلم انه خصي فوطئها ثم علمت انه خصي فلها ان تختار فراقه ولا يكون ذلك ا لوطي احصانا وقال الثوري لا يحصن بالنصرانية ولا اليهودية ولا ا المملوكة وقال الاوزاعي في العبد تحته حرة اذا زنى فعليه الرجم فاذا كانت تحته امة فاعتق ثم زنى فليس عليه الرجم حتى ينكح غيرها وقال في الجارية التي لم تحض انها تحصن الرجل والغلام الذي لم يحتلم لا يحصن المراة ولو تزوج امراة فاذا هي اخته من الرضاعة فهذا احصان وقال الحسن بن صالح لا يكون محصنا بالكافرة ولا الامة لا تحصن الا با الحرة المسلمة وتحصن المشركة بالمسلم ويحصن المشركان كل واحد منهما لصاحبه وقال الليث في الزوجين المملوكين لا يكونان محصنين حتى يدخل بها بعد عتقهما فان تزوج امراة في عدتها فوطئها ثم فرق بينهما فهذا احصان وقال في النصراني لا يكونا محصنين حتى يدخل بها بعد اسلامهما وقال الشافعي اذا دخل بامراة وهما خلا كافران فهذا احصان دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة ان الاحصان اسم شرعي تحته حكم شرعي بغير شبهة ولا خلاف في ان الحر المسلم اذا كانت عنده زوجة كذلك يتمكن من و طئها بغير مانع عنه فانه محصن وادعى من خالفنا الاحصان في مواضع

اخرجا لقناهم فيها فعليهم الدلائل الشرعية على ذلك وانما يرجعون فيه الى الاراء والظنون ومثل ذلك لا يثبت الاحكام الشرعية فان قا لوا انتم ايضا تدعون ثبوت حكم الاحصان في موضع الخلاف مثل احصان المملوكة والذمية قلنا دليلنا دليل على الحكم ولحوق هذا الحكم في تلك المواضع التي فيها الخلاف هو اجماع الطائفة الذي علم العلم اليقين دون الظن وكان موضع الخلاف لو فاق لنا عليه دليل اجماع الطائفة مضافا الى اجماع الامة والمواضع الذي لم يدع مخالفو لنا ثبوت الاحصان فيه ومخالفونا يتبوته ويرجع في ثبوته الى دليل اجماع الطائفة

مسألة ومما انفردت به الامامية ان من زنى بذات محرم ضربت عنقه محصنا كان او غير محصن ومن عقد على ضر بحرمه واحدة منهن وهو عارف بحرمته منها ووطئها استحق ضرب العنق وحكمه حكم الواطي لهن بغير عقد وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة والثوري في من عقد على ذات محرم ووطئها انه لا يحد ولا يعزر وقال ابو يوسف ومحمد يحد اذا علم تحريمها عليه وقال مالك يحد ولا يلحق نسب الولد وان تعلم هي بذلك فان كانت هي علمت ولا هو لا يعلم الحق به الولد واقيمت عليها الحد وقال ابن شبرمة من اقرانه تزوج امراة في عدتها وهو يعلم انها محرمة ضربت هي ما دون الحد وكذلك المتمتع بها وقال الاوزاعي الذمي يتزوج بالمجوسية وبالخامسة والاختين ان كان

طلقا ضرب

طلقا

طلقا ضرب مائة جلدة والحق به الولد وان كان مستحقا الرجم ولا لم يلحق به الولد وقال الحسن بن حي فيمن تزوج امراة في العدة وهو لا يعلم انها لا تحل له او ذات محرم اقيم عليه الحد اذا وطئ وهو قول الشافعي قال الشافعي وان ادعى الجهالة بان لها زوجا او انها في عدة حلف ودرئ عنه الحد دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وان تغليظ الحد اذا رجع الفعل المحدود عليه ومما يمكن ان يعا رض به ما هو موجود في روايتهم عن ابن عباس عن النبي صلى الله قال من وقع على ذات رحم فاقتلوه ولم يفرق بين ان يقع بنكاح او غيره ولا يجوز ان يحمل هذا الخبر على ان المراد به انه اذا وقع عليها وهو معتقد لاباحة الفعل لان الخبر عام وتخصيصه يحتاج الى دليل ولان النبي صلى الله اخص ذوات الارحام والاجانب فيما ذكره كذوا ت المحارم ولان من وقع على اجنبية محرمة واعتقد الاباحة ووقع عليها كان بذلك كافرا على كل حال ومما يوجد في رواياتهم حديث البراء في رجل تزوج امراة ابيه قال ابو بردة فامرني النبي صلى ان اقتله وقال ابو حنيفة ان الحدود تسقط بالشبهات لانه اذا عقد على ذات محرم مع العلم بحالها كان هذا العقد شبهة طريقة لانه لا شبهة في هذا العقد اذا فرضنا انه عالم بانها ذات محرم لان الحد انما يبطل بشبهة ترجع الى الفاعل وهو اعتقاده اباحة الوطي او شبهة ترجع الى المفعول به وهو ان يكون في الموطوءة

تلك الى او لشبهة في الفعل ويختلف في اباحته وان لم يوجد احد هذه
الامور ههنا فاذا قال ههنا شبهة عقد قبل العقد لم يبح الوطى
ولم يزل الحاكم عن تحريمه فلا يكون شبهة في سقوط الحد مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان الذمي اذا زنى بالمسلمة
ضربت عنقه واقيم على المسلمة الحد ان كانت محصنة جلدت ثم رجمت
وان كانت غير محصنة جلدت مائة جلدة وما نعرف موافقا من
باقي الفقهاء في ذلك والوجه في صحة قولنا زايدا على اجماع الطا
يفة ان هذا الفعل من الذمي خرق للذمة واستهان بالاسلام
وجراءة على اهله ولا خلاف في ان من خرق الذمة كان مباح الدم
فان قيل كيف يقتل من لم يكن قاتلا قلنا كما نقتله مع الاستئصال (حصار) و
ليس بقاتل ونقتل المرتد وليس بقاتل وبعد فاذا جاز ا
ن يتغلظ الحكم بزنا الذمي بالمسلمة في الشريعة حكم زنا المحصن
حتى يلحق باخذ النفس لما المنكر من ان يتغلظ الحكم بزنا الذمي
بالمسلمة حتى يلحق بوجوب تناول النفس مسئلة ومما ا
نفردت به الامامية القول بان من غصب امرأة على نفسها و(وطئها)
مكرها لها ضربت عنقه محصنا كان او غير محصن وخالف باقي
الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وا
يضا ان من المعلوم ان هذا الفعل افحش واشنع في الشريعة و
اغلظ وازجر مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من زنى

بجارية ابيه

من زنى بجارية ابيه جلد الحد وان زنى الاب بجارية ابنه او بنته لم
يجلد الحد لكنه يعزر بحسب ما يراه السلطان ولم يعرف الفقهاء ذلك
والوجه في صحة قولنا زايدا على اجماع الطائفة انه غير ممتنع ان يكون
هذا الموضع لما اسقطت الحد في قتل رجل لابيه واذا كانت المصلحة
لا يمنع ان تقتضي ما ذكرناه وقد اجمعت الطائفة عليه وفي اجماعها الحجة و
ظهرت الروايات فيما به وجب العمل عليه مسئلة ومما انفردت
به الامامية القول بان السارق يجب قطع يده من اصول الاصابع
ويبقى له الراحة والابهام ومن الرجل قطع من صدر القدم ويبقى له
العقب وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا كلهم الى ان قطع
اليد من الرصغ والرجل من المفصل من غير تبعيض قدم وذهب الخوارج
الى ان القطع من المرفق وروي عنهم انه من اصل الكف دليلنا على صحة
ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ان الله تع امر بقطع السارق
بظاهر الكتاب واسم اليد يقع على هذا العضو من اوله الى اخره
ويتناول كل عضو بعض منه الا ترى انهم يسمون كل من عالج شيئا
باصابعه انه قد فعل شيئا بيده قال الله تع فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم لما يقولون فيمن عالج شيئا براحته
وآية الطهارة تتضمن التسمية باليد الى المرافق فاذا وقع اسم اليد
على هذه المواضع كلها وامر الله تع ان يقطع يد السارق ولم ينظر الى
ذلك بانه مقطوع عليه في موضع القطع والاتلاف محظور عقلا

فاذا امر الله تع بها والاتلاف وجب الاقتصار على اقل ما يتناوله الاسم
ما وقع الاسم لخلاف عليه فيه هو ما ذهبت الامامية اليه فان قيل هذا ا
يقتضي ان يقتصر على قطع اطراف الاصابع ولا يوجب ان يقطع من اصولها
قلنا الظاهر يقتضي ذلك والاجماع منع منه فان احتج المخالف بما يروونه
من ان النبي صلعم قطع من الكوع قلنا هذا ما ثبت عنه وجه يوجب اليقين وانما
هو في اخبار الاحاد ويعارضه ما رويناه مما يتضمن خلاف ذلك وقد
روى الناس كلهم ان امير المومنين عم قطع من الموضع الذي ذكرناه ولم
نعرف له مخالف في الحال ولا منازع له مسئلة ومما انفردت به
الامامية القول بان من سرق ما يبلغ نصاب القطع من حرز قطعت (يمينه)
من الموضع الذي ذكرناه فان سرق ثانية قطعت رجله اليسرى فان سرق
ثالثة بعد قطع رجله اليسرى خلد في الحبس الى ان يموت او يرى الامام
رايه فان سرق في الحبس من حرز ما هو نصاب القطع ضربت عنقه وليس لاح
د من الفقهاء هذا التفصيل لان الشافعي يقول اذا سرق ثانية
قطعت رجله اليسرى واذا سرق ثالثة قطعت رجله اليمنى وابو حنيفة
يذهب الى ان رجله اليسرى تقطع في الثانية وكان ابا حنيفة قد وافق
نا في ايجابه في الثالثة الحبس دون القطع الا انه خالفنا في ايجاب القتل
عليه متى سرق بعد ذلك وقوله اقرب الى قولنا على كل حال والذي اوردنا
موجود في رواياتهم لانهم يروونه عن جابر عن النبي صلعم قتل السارق في
الخامسة وقد روى مخالفونا في كتبهم عن عثمان بن عفان وعبد الله بن

عمرو وعمر بن

عمرو وعمر بن عبد العزيز قتلوا سارقا بعد ما قطعت اطرافه وقد روى
من مخالفينا في قتل السارق اذا تكررت سرقته اخبار معروفة فما لهم
ينكرون علينا ما هو موجود في رواياتهم ومن تاول تلك الاخبار على انه يجوز
ان يكون القتل فيها للقول لا للسرقة تارك للظاهر وهو بعيد التاو
يل والظاهر يقتضي عليه ويبطل قوله مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بانه اذا اشترك نفسان او جماعة في سرقة ما يبلغ النصاب
من حرز قطع جميعهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذ
هبنا اليه الاجماع المتردد وايضا قوله تع السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما والظاهر يقتضي ان القطع انما وجب بالسرقة المخصوصة و
كل واحد من الجماعة يستحق هذا الاسم فيجب ان يستحق القطع ٥٥
مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من ضرب امرأة فا
لقت نطفة كان عليه ديتها عشرون دينارا فان القت علقة
فاربعون دينارا فان القت مضغة فستون دينارا فان القت
عظما مكتسيا لحما فثمانون دينارا فان القت جنينا لم ينفخ فيه
الروح فمائة دينار وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يعرفون
في الترتيب الذي ذكرناه دليلنا على صحة ذلك اجماع الطائفة
وانه غير ممتنع ان تعلق المصلحة بما ذكرناه فان الاحكام تابعة للمصالح
وان امتنعوا من جواز ان تعلق المصلحة بالترتيب الذي رتبناه
طولبوا بالدليل على امتناعهم فانهم لا يجدونه واذا امروا بجوا

يجد

تعلق المصلحة به ولا بد من ذلك قلنا اذا اجمعت الطائفة على هذه
وانتشرت في رواياتها واحاديثها وجب العمل بها وعلى اقل الاحوال
يسقط التعجب الشديد منكم والشناعة وانكم تكثرون التعجب
لعجب من اقوالنا هذه ولا وجه يقتضيه الا الهوى مسئلة ومما
انفردت به الامامية بان من افزع رجلا وهو مجامع اهله حتى عزل
الماء عنها لاجل افزاعه اياه عشر دية الجنين وخالف باقي الفقهاء
في ذلك ولم يرضوا بالخلاف حتى تعجبوا منه وشنعوا به والطريق
الذي ذكرناه في المسئلة المتقدمة لهذه فالافضل فيه حجة في ٢ والطرق التي ذكرناها
المسئلتين ومزيلة للتعجب فيها مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بان الاثنين فما زاد عليهما من العدد اذا قتلوا واحدا فان
اولياء الدم مخيرون بين امور ثلاثة احدها ان يقتلوا الجميع
ويؤدوا فضل ما بين دياتهم ودية المقتول الى اولياء
المقتولين والامر الثاني ان يتخيروا واحدا منهم فيقتلوه ويؤدي ا
لمستبقون دية الى اولياء صاحبهم بحساب اقساطهم من الدية فان اختار
اولياء المقتول اخذ الدية كانت على القاتلين بحسب عددهم وخالف
باقي الفقهاء في ذلك وان اختلف اقوالهم فقال معاذ بن جبل وا ٢ اختلفت
بن الزبير وداود بن علي ان الجماعة لا تقتل بواحد والاثنان بواحد
وقال باقي الفقهاء من ابي حنيفة واصحابه والشافعي ومن عداهم ان الجما
عة اذا اشتركت في القتل قتلت بالواحد غير انهم لم يذهبوا الى ما تذهب

الامامية اليه

الامامية اليه من تحمل دية من زاد على الواحد ودفعها الى اولياء المقتولين
وهو موضع الانفراد والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع
الطائفة ولان ما ذكرناه اشبه بالعدل لان الجماعة انما تلفت
نفسا واحدة فكيف تؤخذ النفوس الكثيرة بالنفس الواحدة واذا
اتبعنا في قتل الجميع بالواحد الروايات المتظاهرة الواردة بذلك
فلا بد مما ذكرته الامامية من الرجوع بالدية وكل ما في هذه المسئلة
مع من انكر قتل الجماعة بواحد من داود بن علي ومن وافقه ابن معاذ
وابن الزبير مع باقي الفقهاء الذين ذهبوا الى قتل الجماعة بو
احد من غير ان يلتزم دية لورثة المقتولين والذي يدل
على الفصل الاول زائدا على اجماع الطائفة قوله تع ولكم في
القصاص حيوة يا اولي ومعنى هذا ان القاتل اذا علم انه ان
قتل كف عن القتل وكان ذلك اجراء له وكان داعيا الى حياة ٢ القود
وحياة من هم بقتله فلو اسقطنا قوله في حال الاشتراك سقط
هذا المعنى المقصود بالاية وكان من اراد قتل غيره من غير ان
يقتل به شارك غيره في قتله فيسقط القود عنهما ومما يمكن معا
رضة من ذهب الى قتل ما الذهب به ما يروونه ويوجد في كتبهم
في خراي شريح الكعبي من قوله ثم انتم من قتل بعده قتيلا فاهله
بين خيارين اذا احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية
ولفظة من يدخل تحتها الواحد والجماعة فلكم مقتضى فيجب

ان يعاملوا بمثل ما عاملوا به القتل فان قالوا الله تع يقول النفس با
لنفس والحر بالحر وهذا يقتضي ان يؤخذ نفسان بنفس وحران بحر
قلنا المراد بالنفس والحر هاهنا الجنس لا العدد فكانه تع قال ان
جنس النفوس تؤخذ بجنس النفوس وكذلك جنس الاحرار والواحد
والجماعة يدخلون في ذلك فان قيل اذا اشتركت الجماعة في القتل و
فليس كل واحد منهم قاتلا او ليس يجوز ان يقتل من ليس بقاتل قلنا
كل واحد من الجماعة قاتل في الاشتراك ويطلق عليه هذا الاسم فكيف
ظننتم انا لا نطلق ان كل واحد قاتل فاذا قالوا فالقاتل لا بد له
من مقتول فكيف يقولون من القاتلين هو القاتل في الجماعة قلنا
مقتول الجماعة واحد وان كان القتلة جماعة وكل واحد من القاتلين
هو القاتل للنفس التي قتلها القاتل الاخر ويجري ذلك مجرى جماعة
حملوا جسما فكل واحد منهم حامل ومحمول الجماعة واحد وهو الجسم
كذلك مقتول الجماعة المشتركين في القتل واحد وان كان فعل
احدهم غير فعل صاحبه كما كان حمل كل واحد من حامل الجسم غير حمل صاحبه
وفعله غير فعله وان كان المحمول واحدا وبيان هذه الجملة ان
القتل اذا كان على ما ذكرناه في مواضع كثيرة من كتبنا هو نقض
البنية التي لا تبقى الحياة مع نقضها وكان نقض هذه البنية قد
يفعله الواحد منا منفردا وتشترك الجماعة في نقض بنية الحياة
فيكونون كلهم ناقضين لها ومبطلين للحياة وهذا هو معنى

القتل

القتل فثبت انه قد وجب لاهم كل واحد من الجماعة معنى القتل وحقيقته
فيجب ان يسمى قاتلا ووجدت لبعض من نصر هذا المذهب اعني جو
از قتل الجماعة بالواحد كلاما اسال فيه نفسه فقال اذا كان كل
واحد من الجماعة قاتلا فينبغي ان يكون لكل واحد منهم قاتلا
لنفس غير النفس التي قتلها صاحبه واجاب عن هذا الكلام بان
قال كل واحد من الجماعة قاتل لكنه ليس بقاتل نفس كاملة الجماعة
اذا اكلت رغيفا فكل واحد منهم اكل لكن ليس باكل رغيف
هذا غلط من هذا القائل لان كل واحد من الجماعة اذا اشتر
كوا في القتل قاتل قال فلا بد ان يكون قاتل نفس وكيف يكون
قاتلا وما قاتل نفسا غير ان النفس التي قتلها واحد من الجماعة
هي النفس التي قتلها شركاؤه فالنفس واحدة والقتل مختلف كما
قلناه في الجسم المحمول وليس كذلك الرغيف لان الجماعة اذا اكلت
رغيفا فكلهم اكل وليس كل واحد منهم اكل رغيف وانما اكلت
الجماعة الرغيف وكل واحد منهم انما اكل بعضه لان الرغيف يتبعض
والنفس لا تتبعض كما ان حمل الجسم الثقيل لا يتبعض فما يحمله الواحد
من الجماعة الذي هو يحمله الاخر وكذلك بحيث يكون من قتله واحد
من الجماعة اذا اشتركوا في القتل هو الذي قتله كل واحد منهم و
تحقق هذا الموضع ليس من عمل الفقهاء ولا مما يهتدون اليه
لعلهم لقصور علمهم ما حصلوه فلا يجب ان يتعاملوه فينقضوا

فان قيل قد ثبت ان الجماعة اذا اشتركوا في سرقة نصاب لم يلزم
كل واحد منهم قطع وان كان واحد منهم ان انفرد بسرقة لزمه
القطع فاي فرق بين ذلك وبين القتل مع الاشتراك قلنا الذي
يذهب اليه وان خالفنا فيه الجماعة انه اذا اشترك نفسان في سرقة
شيء من حرز وكانت قيمة المسروق بلغ دينارا فصاعدا فانه يجب
عليهما القطع معا فقد سوينا بين القتل والقطع وانما ينبغي ان
يسأل عن الفرق بين الامرين من فرق بينهما فان قالوا لما لم يجب
على كل واحد من الجماعة اذا اشتركوا في قتل الخطأ دية كاملة لم
يجب عليهم قصاص كامل الدية تتبعض ويمكن تقسيطها عليهم
والقصاص لا يتبعض فاما الكلام على من شاركنا من الفقهاء
في قتل الجماعة والفرد ما عنده بذلك الترتيب الذي رتبناه
وهو انا نقول هذه الجماعة انما قتلت نفسا واحدة وان
اشتركوا في قتلها واذا اخذت الانفس الكثيرة بتلك النفس على
ما ورد به الشرع فلا بد مما ذكرناه من رد الدية على الاولياء
المقتولين حتى تخلص نفس واحدة بنفس واحدة وبعد فمع ذكر
جواز قتل الجماعة بواحد فان قالوا اي مذهبكم هذا عجيبا
لانكم توجبون قتل الجماعة بالواحد وتذهبون الى ان هذا
الحق مستحق لا محالة واذا كان القتل مستحقا فكيف يجوز
ان يأخذ بازائه دية اذ ليس قتل الواحد بالواحد كما كان

يستحق لم يكن فيه دية ترد على احد قلنا هذا القتل وان كان مستحقا
بمعنى انه يحسن من ولي الدم ان يطالب به فغير ممتنع ان يكون الشرط
في حسنه ما ذكرناه من وجوب دفع فاضل الدية وان تكون المصلحة اقتضت
الترتيب الذي ذكرناه فوجوه المصالح غير مضبوطة ولا
محدودة المزجر والردع عن قتل الجماعة للواحد على سبيل الاشتراك
ثابت لانه لا فرق في زجر الجماعة عن الاشتراك وقتل الواحد بين ان
يقتل به ولا دية راجعة على احد وبين ان يقتل به مع رجوع الدية على
الوجه الذي ذكرناه لانه متى علم انه متى قتل قتل واستحق القتل
مع الانفراد والاشتراك كان ذلك ازجر له عن القتل فان احتج من نفى
قتل الجماعة بالواحد بما يروونه عن جويبر عن الضحاك ان النبي صلى الله عليه وآله
قال لا يقتل اثنان بواحد وهذا الخبر اذا سلم من كل قدح ونصف
لا يرجع بمثله عن الادلة الموجبة للعلم وقد منع النقل وطعنوا
على رواته مع ان الضحاك يروي عن النبي صلى الله عليه وآله مرسلا وقد تأوله
قوم على ان المراد به انه لا يقتل اثنان بواحد اذا كان احدهما اخطأ
ومما يقوي المذهب الذي اختصصنا به انه لا خلاف في ان الواحد
اذا قتل جماعة لم يكافئ في دمه دماءهم حتى يكتفى بقتله عن جماعتهم
هل يقتل بواحد منهم ويجب الدية للباقين فيجب في الجماعة اذا قتلت
واحدا مثل هذا الاعتبار حتى يكونوا متى قتلوا به نرد على اولياء
الباقين الدية المأخوذة من قاتل الجماعة بالواحد لان دم

الواحد لا يكافي دم الجماعة ولا ينوب منابها وكذلك يجب في دم الجماعة
والواحد مسألة ومما انفردت به الامامية ان الرجل اذا قتل المرأة
عمدا واختار اولياؤها القود كان على القاتل ان يؤدوا اليهم و
هي دية ونصف الرجل فان اختار الاولياء القود وقتل الرجل
بها كان لهم ذلك على ان يؤدوا الى ورثة الرجل المقتول نصف الدية
ولا يجوز لهم ان يقتلوه الا على هذا الشرط وخالف باقي الفقهاء
في ذلك ولم يوجبوا على من قتل الرجل بالمرأة شيئا من الدية دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان نفس المرأة لا تساوي
نفس الرجل بل هي على النصف منها فيجب اذا اخذت النفس الكاملة
بالناقصة ان يرد فضل ما بينهما مسألة ومما انفردت به الامامية
ان الثلاثة اذا قتل احدهم وامسك واحد الآخر وكان الثالث
عينا لهم حتى فرغوا انه يقتل القاتل ويحبس الممسك ابدا حتى يموت
ويسمل عين الناظر لهم وقد روي عن ربيعة الراي انه يقتل القاتل
ويحبس الممسك حتى يموت وهذه موافقة للامامية وخالف
باقي الفقهاء فقال ابو حنيفة واصحابه في من امسك رجلا حتى قتله آخر
ان القود على القاتل دون الممسك ويعزر الممسك وقال ابن قتيبة عن
مالك اذا امر عبده ان يقتل رجلا وقتله فان كان العبد اعجميا قتل
العبد وان كان غير اعجمي قتل العبد وقال ابن القسم عن مالك في الممسك
للرجل حتى يقتله غيره ان عليهما جميعا القصاص لان الماسك قد اراد

قتله وقال الليث مثل قول مالك وقال الليث فان امسكه ليضربه فقتله
قتل القاتل وعوقب الآخر وقال الليث لو امر غلامه ان يقتل رجلا
فقتله قتلا جميعا به وحكى المزني عن الشافعي انه يقتل الذابح دون
الممسك كما يجلد الزاني دون الممسك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه
الاجماع المتردد وايضا فانا نرجع في سائر الترتيب الذي ذكرناه الى نص
وتوقيف ومخالفينا يرجع الى ظن ورأي وحسبان كيف يجوز ان يقتل
الممسك بالاصبع قائلهم اي يعاون انه قتل شبه بواحد ثم قال
لو صح الا عليه انه يحبس فان احتجوا بما يروونه عن عمر بن الخطاب واه
لقاسم بن سلامة معناه يحبس الممسك لان الصبر في اللغة الآخر انه
يقتل القاتل ويصبر الصابر قال ابو عبيد عن النبي صلى الله عليه وآله في من قتل غيره وا
مسك ما رووه بوجوده في كتبهم ان المروي ليس بقاتل ومما يمكن
ان يعارضوا به والامساك معاونة للقتل لا محالة فينبغي ان يستحق
به القتل هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا لا يرجع بمثله عن الا
دلة الواجبة للعلم ويعني الثاني في الخبر هو المشارك للقتل في ا
لقتل والتعاون عليه واذا كان الممسك ليس شريكا في القتل ولا
يجوز ان يستحق القتل فان قتل الممسك والذابح تعاونا على ا
القتل فلزمهم القود كما لو جرحاه جميعا فمات قلنا الممسك
غير معاون على الفعل ولا شريك فيه وانما هو ممسك ضرب الفعل
والتمكين لا يتعلق به حكم الفعل الممكن منه الا ترى انه لو امسك

القتل

امرأة حتى زنى بها غيره لا يلزمه حكم الزنا الذي هو الحد على أن
الجارحين لو انفرد كل واحد منهما بالفعل لزمه القود وكذلك
إذا شاركه والممسك لو انفرد بالإمساك لم يلزمه القود فلم
يلزم مع المشاركة فإن قيل قد اتفقنا على أن المحرم لو أمسك
صيداً فقتله آخر أن الضمان يلزم كل واحد منهما فأي فرق
بين ذلك وإمساك الآدمي للقتل قلنا إنما لزم ضمان الصيد بالإ
مساك لأن الصيد مضمون باليد ألا ترى أنه لو أمسكه فمات
في يده لزمه ضمانه وبالإمساك قد حصلت له عليه يد والآدمي
لا يضمن باليد لأنه لو أمسكه حتى مات في يده لم يلزمه ضمان كذ
لك إذا أمسكه فقتله آخر مسألة ومما انفردت الإمامية به ال
قول بأن من قطع رأس ميت فعليه مائة دينار بسبب الحال وخالف
باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرر
فإذا قيل كيف يلزمه دية وغرامة وهو ما أتلف عضواً حياً قلنا
لا يمتنع أن يلزمه ذلك على سبيل العقوبة لأنه قد مثل بالميت بقطع رأ
سه فاستحق العقوبة بلا خلاف فغير ممتنع أن يكون هذه
الغرامة من حيث كانت مؤلمة وثالمة تجري مجرى العقوبة ومن جملتها
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن من وجد مقتولاً
فجاء رجلان فقال أحدهما أنا قتلته عمداً وقال الآخر أنا قتلته
خطأً أن أولياء المقتول مخيرون بين الأخذ للمقر بالخطأ

والسبيل لهم

والسبيل لهم أن يقتلوهما جميعاً ولا أن يلزموهما جميعاً الدية وخالف باقي الفقهاء
في ذلك والذي يدل على صحة ما قلناه الطريقة المتكررة ولانا
نستند لما ذهب إليه في هذه المسألة إلى نص وتوقيف ويرجع
المخالف لنا إلى الظن والحسبان مسألة ومما انفردت به الإمامية
القول بأنه إذا وجد مقتول فجاء رجل فاعترف بقتله عمداً ثم آخر فيه
فتحقق بقتله ودفع الأول عن اعترافه ولم يقم بينة على أحدهما أن
القتل يدرأ عنهما معاً ودية هذا المقتول تكون من بيت ا
لمال وخالف باقي الفقهاء في ذلك طريقنا في نصرة هذه المسألة
التي قبلها بلا فصل مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأ
ن دية ولد الزنا ثمانمائة درهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة
لنا بعد الإجماع المتردد أنا قد بينا أن مذهب هذه الطائفة أن
ولد الزنا لا يكون قط طاهراً ولا مؤمناً بإيثاره واختياره وإن
أظهر الإيمان وهم على ذلك قاطعون وبه عاملون وإذا كانت هذه
صورته عندهم فيجب أن تكون ديته دية الكافر من أهل الذمة للحوقه في
الباطن بهم فإن قيل كيف يجوز لكم أن تقطعوا على كل مكلف على أنه
من أهل النار وفي ذلك منافاة التكليف وولد الزنا إذا علم أنه
مخلوق من نطفة الزنا فقد قطع على أنه من أهل النار فكيف يصح
تكليفه قلنا لا سبيل لأحد في القطع لأنه مخلوق من نطفة الزنا
لأنه يجوز أن يكون هناك عقد أو شبهة عقد أو أمر يخرج من أن

يكون زانياً فلا يقع أحد على أنه على الحقيقة ولد الزنا فأما غيره
فإنه إذا علم أن أمه وقع عليها أبوه هذا الواطئ من غير عقد
ولا ملك يمين ولا شبهة فالظاهر في الولد أنه ولد الزنا وإنما
نعول فيهما على ظاهر الأمور دون باطنها مسألة ومما انفردت
به الإمامية القول بأن دية أهل الكتاب والمجوس الذكر ثمانمائة
درهم والأنثى أربعمائة درهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال
أبو حنيفة وأصحابه وعثمان البتي والثوري والحسن بن حي وداود
أن دية الكافر مثل دية المسلم اليهودي والنصراني والمجوسي وا
لمعاهد والذمي سواء وقال مالك دية أهل الكتاب على النصف
من دية المسلم ودية المجوسي ثمانمائة درهم ودية نسائهم دية
المجوس ثمانمائة درهم والمرأة على النصف وهذه موافقة من مالك
والشافعي والإمامية في المجوس خاصة وإنما انفردت وافقه دليل
وحكي عن أحمد بن حنبل أن المسلم إذا قتل يهودياً أو نصرانياً خطأً
لزمه نصف الدية وإن قتله عمداً لزمه كمال الدية دليلنا على
صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد وأنه قد ثبت أن المؤمن لا
يقتل بالكافر وكل من قال من الأمة بأن المؤمن لا يقتل بالكافر قال
فإن ديته دون ديته وإن اختلفوا في المبلغ فإذا ثبت أن ديته
ناقصة عن دية المسلم فالكلام بيننا في مبلغ هذا النقصان وبين
من وافقنا في جملة النقصان وخالفنا في التفصيل وإذا كنا نرجع

فان

في أن النقصان على ما ذكرناه الطريق يوجب العلم فقولنا أولى ممن عول
في هذا النقصان على ما يوجب الظن من قياس أو خبر واحد وإن احتج
المخالف بقوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية
مسلمة إلى أهله ثم قال وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق ف
دية مسلمة إلى أهله وظاهر الكلام يقتضي أن الدية واحدة قلنا لا نسلم
أن الظاهر من الكلام لا يقتضي التساوي في مبلغ الدية وإنما يقتضي ا
لتساوي في وجوب الدية على سبيل الجملة ودية الذمي عندنا وإن
نقصت عن دية المسلم تسمى في الشريعة دية ألا ترى أنه غير ممتنع أن
يقول القائل من قتل مسلماً فعليه دية ومن قتل مسلم فعليه دية وإن
اختلفت الديتان في المبلغ إذا تساويا في كونهما ديتين ومما يمكن
أن يحتج بصحة ما نذهب إليه أن الأصل في العقول براءة الذمة
وسائر الحقوق وقد ثبت أنا إذا ألزمنا المسلم في قتل اليهودي
ثمانمائة درهم فقد ألزمناه ما لا شك في لزومه وما زاد على
ذلك من ثلث ونصف أو مساواة لدية المسلم فهو غير متيقن مع
الخلاف فيجب أن يثبت ما ذكرناه من المبلغ لأنه اليقين دون
ما عداه فإن احتجوا بما رواه عمرو بن حزم عن النبي صلى الله عليه قال في النفس
مائة من الإبل وهذا يقتضي أن يكون ذلك في كل نفس قلنا هذا
خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً ولا يجوز أن نرجع عما ذكرناه من
الأدلة الموجبة للعلم وهو أيضاً معارض بأخبار ترويها كثيرة من

فلما

عن النبي صلى الله عليه وآله يتضمن ان الدية النصف وبعضها ان الدية الثلث فلانه
تعارضت الاخبار سقطت على ان ظاهر هذا الخبر يقتضي ان المرأة مساوية للرجل في الدية وقد خالفنا بيننا بينها بالدية لبلوغها وكذلك الذي عندنا

مسئلة. ومما انفردت به الامامية القول بان الذمي اذا قتل مسلما عمدا رفع الذمي الى اولياء المقتول فان اختاروا قتله تولى السلطان ذلك منه وان اختاروا اخذه استرقاقه كان رقا لهم وان كان له مال فهو لهم كما ان يكون مال العبد لمولاه وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يفرقوا بينه دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم وايضا ان قتل الذمي للمسلم غليظ شديد قد هتك به حرمة الذمة فلا يجوز ان يكون عقوبته كعقوبة لم يتعد الى ذلك واذا كان لا بد من التغليظ في جزائه فغير منكر ان ينتهي التغليظ الى الحد الذي ذكرناه اذا تظاهرت به الرواية اجتمعت عليه الطائفة

مسئلة. ومما انفردت به الامامية القول في الشجاج التي هي دون الواضحة مثل الحارصة والدامية والباضعة والسمحاق دية مقدرة ففي الحارصة وهي الخدش الذي يشق الجلد بعير واحد وفي الدامية وهي التي تصل الى اللحم ويسيل منها الدم بعيران وفي الباضعة وهي التي تقطع اللحم وتزيد في الجناية على الدامية ثلاثة ابعرة وفي السمحاق وهي التي تقطع اللحم وتبلغ الى الجلدة الرقيقة المغشية للعظم اربعة ابعرة وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه ومالك والاوزاعي والشافعي ليس

مقدرة

تصل

الملتفة

بما دون

بما دون الواضحة من الشجاج ارش مقدر وانما فيها حكم وقال الحسن بن حي في السمحاق اربع من الابل وهذا موافقة للامامية دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد في هذه المسائل التي هي طرق للعلم ويرجع المخالف الى الرأي والظن

مسئلة. ومما انفردت به الامامية القول بان في لطمة الوجه اذا احمر موضعها دينارا واحدا او نصفا وان اخضر او اسود ففيها ثلاثة دنانير وارشها في الجسد النصف من ارشها في الوجه بحسب ما ذكرناه وما اعرف موافقا لها من باقي الفقهاء في ذلك الوجه في نصرة هذه المسئلة في امثالها

كتاب الفرائض والمواريث والوصايا وما يتعلق بذلك

اعلم ان المسائل التي تنفرد بها الامامية في هذا الباب يندر اكثرها ومعظمها على اصول نحن نبين الكلام فيها ونستوفيه وهي الكلام في العصبة والعول والرد واذا بان ان الحق في هذه الاصول معناه دون مخالفينا بين المسائل الكثيرة في الفرائض عليه واستغنينا عن التطويل بتغير الكلام في المسائل مع رجوعهن الى اصل واحد قد احكمناه

فصل في الكلام على العصبة اعلم ان مخالفينا في هذا الباب يذهبون في ذلك الى ما لم يقم به حجة من كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع ويعولون في هذا الاصل الجليل على اخبار احاد ضعيفة ولو سلمت من كل قدح ومخالفة لنص الكتاب وظاهر ما يستند اليه

معارضة بامثالها لكانت غاية امرها ان توجب الظن الذي قد بينا في غير موضع ان الاحكام الشرعية لا تثبت بمثله وادعى الاجماع على قولهم في التعصيب غير ممكن مع الخلاف المعروف المسطور فيه سلفا وخلفا لان ابن عباس رضي الله عنه كان نافي القول في التعصيب ويذهب الى مثل مذهب الامامية ويقول به فيمن خلف ابنة واختا ان المال كله للابنة دون الاخت ووافق في ذلك جابر بن عبد الله وحكى الساجي ان عبد الله بن الزبير قضى ايضا بذلك وحكى الطبري مثله ورويت هذه المقالة عن ابن عباس عن ابراهيم النخعي في رواية الاعمش عنه وذهب داود بن علي الاصفهاني الى مثل ما حكيناه ولم يجعل الاخوات عصبة مع البنات فبطل ادعاء الاجماع مع ثبوت الخلاف متقدما ومتأخرا والذي يدل على صحة مذهبنا وبطلان مذهب مخالفنا في العصبة بعد اجماع الطائفة الذي قد بينا انه حجة قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا وهذا نص في موضع الخلاف لان الله تعالى صرح في بان للرجال من الميراث نصيبا وان للنساء ايضا نصيبا ولم يخص موضعا دون موضع فمن خص في بعض المواريث بالميراث للرجال دون النساء فقد خالف ظاهر هذه الآية وايضا فان توريث الرجال دون النساء مع المساواة في القرابة والدرجة من احكام الجاهلية وقد نسخ الله تعالى شريعة الاسلام احكام الجاهلية وذم من اقام عليها واستمر على العمل بها بقوله تعالى افحكم

للبنت

وقد نسخ الله تعالى شريعة الاسلام احكام الجاهلية

الجاهلية

الجاهلية يبغون ومن احسن من الله حكما وليس لهم ان يقولوا انا نخص الآية التي ذكرتموها بالسنة وذلك ان السنة التي لا تقتضي العلم القاطع لا يخص بها القرآن كما لا ينسخ بها وانما يجوز بالسنة ان يخص او ينسخ اذا كانت تقتضي العلم اليقين ولا خلاف في ان الاخبار المروية في توريث العصبة اخبار احاد لا توجب العلم واكثرها تقتضي غلبة الظن على ان اخبار التعصيب معارضة باخبار كثيرة يرويها الشيعة من طرق مختلفة في ابطال ان يكون الميراث بالعصبة وانه بالقربى والرحم واذا تعارضت الاخبار رجعنا الى ظواهر الكتاب والاعتماد الى اليقين في العصبة على حديث رواه ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يقسم المال على اهل الفرائض على كتاب الله فما تركت فلاولى ذكر قريب وهذا خبر لم يروه احد من اصحاب الحديث الا من طريق ابن طاوس لا عن ابيه عن ابن عباس ولم يقل فيه ابن عباس كعت حدثنا طاوس يسنده تارة الى ابن عباس في رواية وهب بن عمرو تارة اخرى يروونه عن الثوري وعلي بن عاصم عن ابيه مرسلا غير مذكور فيه ابن عباس فيقول الثوري وعلي بن عاصم عن ابن طاوس عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ثم هو مختلف اللفظ لانه يروى فما ابقت الفرائض فلاولى ذكر قريب وروى ايضا فلاولى عصبة قريب وروى ايضا فلاولى عصبة ذكر وفي رواية اخرى فلا رجل ذكر عصبة واختلاف لفظه والطريق واحد يدل على صحة

صفة وقد خالف ابن عباس الذي سند هذا الخبر اليه ما اجمع يعملون
هذا الخبر عليه في توريث الاخت بالتعصيب اذا خلف الميت ابنة واختا
ما قد مناه عنه وراى اذا خالف معناه كان فيه ما هو معلوم ثم اذا تجا
وزعن ذلك من انهم معنى العصبة المذكورة في الخبر هو ما يذهبون
اليه وليس في اللغة العربية كذلك ولا شاهد ولا في العرف الشرعي فاما
اللغة فان الخليل بن احمد قال في كتاب العين ان العصبة مشتقة من الاعصاب
وهي التي من الاعصاء حتى تصل بين اطراف العظام ولما كانت هي
الواصلة بين المتفرقة من الاعضاء وحتى النابت وكان ولد البنات
اولاد للجد كما ان اولاد الابن ولد للجد والجد حتى للجميع كان البنات
في جميع ولدهن الى الجد وظم الاهل والقبيلة المنسوبة الى الجد كما
لبنين وكانوا جميعا كالاعصاب التي تجمع العظام وتلايم الجسد
جيدا ان يسموا جميعا عصبة وذكر ابو عمر غلام ثعلب عن ثعلب قال ابن
الاعرابي العصبة جميع الاهل من الرجال والنساء فان هذا المعروف المشهور
في لغة العرب فان الكارده ما عن الوالدين والمولد من الاهل فاذا كانت
اللغة على ما ذكرناه نقض شاهد بصدد ما يذهب اليه المخالفنا
في العصبة وليس ههنا عرف شرعي ستقرر في هذه اللفظة لان الاختلاف
واقع في معناها لان من الناس من يذهب الى ان العصبة انما هي القرابة
من جهة الاب ومنهم من يذهب جميعا الى ان المراد بها قرابة الميت من الرجال
الذين اتصلت قرابتهم به من جهة الرجال كالاخ والعم دون الاخت والعمة
ولا يجعل

ولا يجعل الرجال الذين اتصلت قرابتهم من جهة النساء عصبة كاخوة الميت
لامه فيهم ومن جعل العصبة ماخوذة من التعصيب والديات والدين والنصرة
ومع هذا الاختلاف لا اجماع يستقر على معناه على انهم يخالفون لفظة
هذا الحديث الذي يروونه لانهم يعطون الاخت مع البنت بالتعصيب
لتعصيب وليست برجل ولا ذكر كما تضمنه لفظ الحديث فان قالوا نخص
هذا اللفظ اذا ورثنا الاخت مع البنت قلنا بالفرق بينكم اذا خصصتم
بعض المواضع وبيننا اذا فعلنا في تخصيص مثل فعلكم فجعلناه مستقلا
فيمن خلف اختين لام وابن اخ وابنة اخ لاب وام واخا لاب فان للاختين
من الام فرضهن الثلث وما بقي فلاولى ذكر قريب وهو الاخ من الاب ويسقط
ابن الاخ وبنت الاخ لان الاقرب منهما في موضع اخر وهو ان يخلف الميت
امرأة وعما وعمة وخالا وخالة وابن اخ او اخا فللمرأة الربع وما بقي فلا
ولى ذكر وهو الاخ وابن الاخ ويسقط الباقون ثم يقال لهم من اي وجه جعلت
الاخت مع البنت عصبة عند عدم البنين ويكون اخرها باولى عصبتها
واذا كان الابن احق بالتعصيب من الاب فالاب احق بالتعصيب
من الاخ واخت الابن احق بالتعصيب كثيرا من اخت الاخ وكذلك يلزمهم
يجعلوا العمة عند عدم العم عصبة فيما يوجبه لاما ضرة وفعله فان
قالوا البنت لا تعقل عن ابيها قلنا والاخت ايضا لا تعقل ومع ذلك يجعلونها
عصبة مع البنات فان تعلقوا بما رووه عن النبي صلى الله عليه اعطى الاخت
مع البنت قلنا هذا حديث لو صح ويرى من طريق صحيح لكان مخالفا

لنص الكتاب لان الله تعالى قال واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب
الله نص على القربى وبدا في الارحام سبب في استحقاق الميراث والبنت
اقرب من الاخت واولى رحما وخبرهم الذي يقولون في توريث الاخت مع
البنت ما رواه الهزيل بن شرحبيل ان ابا موسى الاشعري سئل عن رجل ترك
بنتا وابنة ابن واختا من ابيه وام فقال للابنة النصف وما بقي فللا
خت ويخبر برواية الاسود بن يزيد قال قضى فيها معاذ بن جبل على عهد
رسول الله صلى الله عليه واعطى البنت النصف والاخت النصف ولم يورث عصبة
بنتا فاما الخبر الاول فقد قدح اصحاب الحديث في روايته وضعفوا
رجاله وقيل ان هذيل بن شرحبيل مجهول ضعيف ضعيف ولو زال هذا
القدح لم يكن فيه حجة لان ابا موسى ليس في اصابته بذلك حجة ولانه
ما اسنده الى النبي صلى الله عليه وكذلك القول في خبر معاذ وليس في قولهم انه
كان على عهد رسول الله صلى الله عليه حجة لانه قد يكون على عهده ما لا يعرفه
ولو عرفه لانكره وقد امتنع من توريث الاخت مع البنت من هو اقوى
من معاذ ايضا ما يقتضي بطلان قولهم يثبت الى ان الاخت تاخذ
بالتعصيب مع البنت لانه قال ولم يورث العصبة بنتا لانها
لو كانت عصبة في هذا الموضع لم يقل ذلك بل كان انا يقول ولم يورث
باقي العصبة شيئا وليس يجوز ان يستدل على ان الاخت لا تورث
مع البنت بقوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها
نصف ما ترك فشرط في توريث الاخت فقد الولد فيجب ان لا
نعطي الاخت

ان لا نعطي الاخت مع البنت شيئا لها ولد وذلك انه تعالى انما شرط في هذا الفرض
المخصوص للاخت فقد الولد وليس ذلك بمانع من ان ترث مع فقد هذا
الشرط بسبب اخر فان تعليق الحكم بشرط لا يدل على ارتفاعه
مع فقد الشرط على ما بيناه في كتاب اصول الفقه ويمكن ان يقال
للمخالفينا في هذه المسئلة ان الاناث لا يرثن بالتعصيب مع
اخوهن على راي من ذهب الى التوريث بالتعصيب الا ترى ان البنات
وبنات الابن او كم الاخت لا يرثن بالتعصيب اذا انفردت لكانت
بنت الابن اولى من الاخت بكلما فضل من فرض البنات واذا كنا قد دللنا
على بطلان الميراث بالعصبة فقد بطل كلما يتفرع من المسائل الفروع
من المسائل في الفرايض على هذا الاصل وهي كثيرة ولا حاجة بنا الى
تفصيلها وتبيين الكلام على كل واحدة منها لان ابطالنا للاصل الذي
تبنى هذه المسائل عليه قد اغنى وكفى فمن هذه المسائل ان
يخلف الرجل بنتا وعما فعند المخالف ان للبنت النصف والباقي
للعم بالعصبة وعندنا ان لا حظ للعم والمال كله للبنت بالفرض
والرد وكذلك لو كان مكان العم ابن عم وكذلك لو كان مكان البنت
البنات ولو خلف الميت عمومة وعمات او بني عم وبنات عم فمخالفنا
يورث الذكور من هؤلاء دون الاناث لاجل التعصيب والحجج
كثيرة وحجتنا على صحة ما ذهبنا اليه في هذه المسائل كلها كما بينا
صحة من ابطال التعصيب والتوريث به فان قيل اذا كثر ستدلون
بطل

علاتُ العمات يرثن مع العمومة وبنات العم يرثن مع بني العم ومالنظر
ذلك من المسائل بقوله تع للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
الاية تنفي هذه الاية حجة عليكم في موضع اخر لانا نقول لكم الا ورثتم العم
او ابن عم مع البنت لظاهر هذه الاية وكيف خصصتم النساء دون
الرجال بالميراث في بعض المواضع وخالفتم ظاهر الاية فالاساء لمخالفكم
مثل ما تعلمونه ثم قلنا لا خلاف ان قوله تع للرجال نصيب مما ترك الوا
لدان والاقربون الاية ان المراد به مع الاستواء في القرابة والدرج الا
ترى انه لا يرث ولد الولد ذكورا كانوا او اناثا مع الولد لعدم
التساوي في الدرجة والقرابة وان كانوا ابدا يدخلون تحت القسم بالر
حال والنساء واذا كانت القرابة والدرجة مراعاتين والعم وابن الاخ اقوى
للبنت في القربى والدرجة وهو ابعد منها كثيرا فليس كذلك العمومة
والعمات وبنات العم وهذا العم لان درجة هؤلاء واحدة وقرابتهم
متساوية والمخالف يورث النساء منهم دون الرجال فظاهر الاية حجة
عليه وفعله مخالف لها وليس كذلك قولنا في المسائل التي وقعت الاشارة
اليها وهذا واضح فليتامل **فصل** اعلم ان العول في اللغة العربية
اسم للزيادة والنقصان وهو يجري مجرى الاضداد وانما دخل هذا الا
سم في الفرائض في الموضع الذي ينقص فيه المال ولو اضيف الى المال
كان النقصان اذا اضيف عن السهام المفروضة فيه فدخل ههنا النقصان
ويمكن ان يكون دخوله لاجل الزيادة لان السهام زادت عن مبلغ ا
لمال واذا

المال واذا اضيف الى المال كان النقصان اذا اضيف الى السهام كان زيادة
والذي تذهب اليه الشيعة الامامية ان المال اذا ضاق عن السهام قدم
ذوو السهام المذكورة من الابوين والزوجين على البنات والاخوات
من الاب والام او من الاب وجعل الفاضل عن سهامهم لهن وذهب ابن
عباس رض الى مثل ذلك وقال به ايضا عطاء بن ابي رباح وحكى الفقهاء
من العامة هذا المذهب عن محمد بن علي بن الحسين الباقر عليهم السلام ومحمد
ابن الحنفية وهو مذهب داود بن علي الاصفهاني وقال باقي الفقهاء
ان المال اذا ضاق عن سهام الورثة تقسم بينهم على قدر سهامهم
كما يفعل باقي الديون والوصايا اذا ضاقت التركة عنها والذي على
صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة على انهم لا يختلفون فيه وقد بينا
ان اجماعهم حجة وايضا فان المال اذا ضاق عن السهام كامراة ماتت
وخلفت ابنتين وابوين وزوجا والمال يضيق عن الثلثين والسد
سين والربع فنحن بين امور اما ان تدخل النقصان على كل واحد
من هذه السهام او تدخله على بعضها وقد اجمعت الامة على ان
الثلثين ههنا منقوصات بلا خلاف فيجب ان يعطى الابوان ا
لسدسين والزوج الربع ويجعل ما بقي للابنتين ونخصهما بالنقص
لانها منقوصتان بالاجماع ومن عداها وقع اجماع على نقصه من سهامه ولا قام
دليل على ذلك وظاهر الكتاب يقتضي ان له سهما معلوما فيجب ان توفيه
اياه ونجعل النقص لاحقا بمن اجمعوا على نقصه طريقة اخرى ومما يدل

ايضا على ذلك انا اذا نقصنا جميع ذوي السهام واعطينا كل واحد منهم
نقص ما سماه له النص خصصنا ظواهر كثيرة وصرفناها عن الحقيقة الى المجاز
واذا نقصنا احدهم دون الباقي من نقص عدى المنقوص وحملنا ظا
هر والحقيقة ونقبنا ما عداه على ظاهره وحقيقته واذا كان التخصيص
والانصراف عن الحقيقة انما يفعل على الضرورة فقليله اولى من كثيره ولانه
يعتبر بما يفعل مخالفونا من سهم ما هو في الحقيقة ربعا وما هو
اقل من سدسين بانه سدسان ولا با الثمن عن التسع وما اشبه ذلك
لانهم يسمون الشيء بغير اسمه الموضوع له وخرجوا عن موجب اللغة ولم
يبق الا ان يقال لنا كلامكم يقتضي ان نقصان بعض السهام المذكورة
اولى من ادخال النقص على الجميع فلم خصصتم من ذكرتموه من البنات
والاخوات بالنقصان دون من عداهن وما الفرق بينكم ومن جعل
النقص داخلا على غير ما ذكرتم وفي سهام من خصصتموه بالنقصان وا
لجواب ان كل من اوجب نقص احد السهمين دون جميعهم خص بالنقصان
لنقصان من عساهم خصصناه بالنقصان قول يخرج الاجماع فاما ما نقوله
من نفي العقول من اصحابنا وغيرهم على ان الزوج والزوجة كان
لكل واحد منهما فريضة تحطا الى دونها وكذلك الابوان حطا من
من فريضة الى اخرى والبنات والاخوات يحط اهن فريضة الى اخرى
فدخول النقص على من لم ينحط نقص اولى من دخوله على من نقص
فليس شيء وانما هو دعوى محضة واذا قيل لهم ولم اذا كان الامر
على ما حكيتموه

على ما حكيتموه وجب ما ظننتموه ولو عكس عاكس ذلك عليكم فقال دخول
النقص على الزوجين والابوين دلالة على ضعف حكمها وامتناع دخول النقص
على البنات والاخوات امارة لقوة نصيبهما فادخال العول على الضعيف
اولى من القوي لم يجدوا فرقا صحيحا وهم يروون هذا الترجيح عن ابن عباس
رض واذا صح عنه فلا حجة فيه لما اشرنا اليه والمعتمد ان العول على ما فرضنا
وليس شبه ما يقولونه في العول الديون اذا كانت على الميت ولم تف
تركته بالوفاء فان الواجب القسمة للمال على اصحاب الديون يستوون في و
جوب استيفاء اموالهم من تركة الميت وليس لاحد مزية على الاخر في ذلك
فان اتسع المال لحقوقهم استوفوها وان ضاق تساهموه وليس كذلك
مسائل العول لانا قد بينا ان بعض الورثة اولى بالنقص وانهم غير مشتركين
سواء اصحاب الديون فافترق الامران ومما يمكن ان يفرق به بين العول
والدين اذا ضاقت التركة عنه ان الديون ربما اتسعت اموال الميت
لاستيفاء سهامها وليس كذلك العول لان الحقوق متعلقة باجزاء
مسماة لا يجوز ان يستوفي فيها من مال واحد مع كثرة ولا قلة وكيف يشبه
الديون العول ومن اصحابنا من ذهب الى ان البنت انما جعل لها النصف
مع الابوين وجعل للبنتين الثلثان ايضا معهما فاذا انفردت البنت
الواحدة او الاثنتان عن الابوين بغير هذا الفرض وهذا انما يكون
فرارا من العول حتى يجتمع في امراة ماتت وخلفت بنتين وابوين
وزوجا الثلثان والسدسان والربع وقد بينا فساد

تساهموه

مكبر

متعلق

ملتبساً منفردة وتحكمنا بها علی ان متی احطاء في الفصل انما ساوی في الميراث ببطلان هذه الشبهة وان الله تع جعل للبنت الواحدة النصف بالاطلاق وعلی كل حالات قوله تع ولابويه لكل واحد منهما السدس كلامه مبتدا لا يتعلق بما تقدم وقلنا ايضا كيف يجوز ان يريد للواحدة النصف وللبنتين الثلثين مع الامرين وهو قوله تع ولابويه لكل واحد منهما السدس ان كان له ولد وان لم يكن له ولد واسعنا ذلك واستوفيناه مع انهم لا يكتمون في مثل هذا في امراة خلفت زوجا واخوين من ام واختا من الاب والام لان هذه المسئلة فيها نصف وهو حق الزوج وثلث وهو حق الاخوين من الام ونصف وهو حق الاخت من الاب والام فلا بدّ من يذهب مخالف في العول ونقصان الجميع او افراد الاخت من الاب والام بالنقصان وليس لهم يقولوا انما جعل للاخت النصف مع اذا انفردت وذلك لان الله تع شرط في النصف لها بعد النصف نفي الولد والظاهر يقتضي انما يستحق ذلك مع نفي الولد علی كل حال وانما يقولون ان الباقي ههنا للاخت بدليل افتقار العدول عن الظاهر يجب ان يقولوا بمثل ذلك في ميراث البنت او البنتين مع الابوين وفقدهما وانما يدخل النقص علی البنات مع دخولهن تحت الظاهر بدليل اقتضی ذلك فاما قول بعض اصحابنا محتجا علی صحة ما ذهبنا اليه من ادخال النقص علی البنات بانه لو كان مع ن مكان البنت او البنتين او بنوت ما كان لهم الا ما بقي والبنت ليست باحسن حالا من الا

ب نجم

من الابن فيجب ان يكون لها ما بقي فليس بمعتمد لان الابن ليس من ذوي السهام المنصوص عليها في موضع من المواضع وليس كذلك البنت والبنات فاما دعوی المخالفات ان امير المؤمنين عم كان يذهب الی العول الی الفرائض وانهم يروون عنه ذلك وانه عم سئل وهو علی المنبر عن بنتين وابوين وزوجة فقال عم بغير روية صار ثمنها تسعا فباطل لانا نروي عنه عم خلاف العول ووسائطنا اليه النجوم الزاهرة من عترته الطاهرة كزين العابدين والباقر والصادق والكاظم صلوات الله عليهم هولاء اعرف بمذهب ابيهم عليهم السلام ممن نقل خلاف ما نقلوه وابن عباس رض ما تلقی ابطال العول الا في الفرائض الا عنه ومعولهم في الرواية عنه انه كان يقول بالعول عن الشعبي والحسن ابن عمارة والنخعي فاما الشعبي فانه ولد في سنة ست وثلاثين والنخعي ولد في سنة سبع وثلثين وقتل امير المؤمنين عم سنة اربعين فكيف تصح روايتهما عنه والحسن بن عمارة ضعيف عند اهل اصحاب الحديث والاولی الظالم قال سليمان بن مهران الاعمش ظالم ولي الظالم ولو سلم كل من ذكرناه من كل قدح وجرح لم يكونوا بازاء من ذكرناه من السادة العادة الذين رووا عنه ابطال فاما الخبر المتضمن ان ثمنها صار تسعا فانما رواه سفيان عن رجل لم يسمه والمجهول لا حكم له وما رواه عنه عم اهله اولی واثبت وفي اصحابنا من يتاول

هذا الخبر اذا صح علی ان المراد به ان ثمنها صار تسعا عندكم او اراد الاستفهام واسقط حرفه كما سقط في مواضع كثيرة ووجدنا بعد في علم الفرائض نفي العول فيقول ما يقول في زوج وام واخوين من ام قال فان قال للزوج النصف وللام الثلث وللاخوين الثلث عالت الفريضة فقال له لا ينبغي ان تكلم من لا يعرف مذهبه وللزوج عندنا في هذه الفريضة النصف وللام الباقي ولا حظ للاخوين من الام فان الاخوة عندنا لا يرثون مع الام في موضع من المواضع وقال ايضا من تقدمت الاشارة اليه بقا لمن نفی العول ما يقولون في زوج واخت للاب والام واخت للاب فان قالوا للزوج النصف وللاخت للاب والام النصف وسقطت الاخت للاب قيل ولما صارت الاخت للاب والام مقدمة علی الاخت للاب وهما يرثان مرة بالفرض ومرة بالتعصيب فيقال له انما جعلنا للزوج النصف وللاخت للاب والام النصف الاخر لان الاخت للاب والام اذا اجتمعت مع الاخت للاب سقطت الاخت للاب وورث جميع المال الاخت للاب والام والاخت للام والاب تقدم علی الاخت للاب كما ان الاخ للاب والام يتقدم علی الاخ للاب ثم قال هذا الذي اشرنا اليه بقا لمن نفی العول ولم يقل بالعباس اذا لم يكن عندكم ما فرض لذوي السهام عاما في كل المسائل فمن ابن قلتم في زوج واختين للاب والام للزوج النصف وللاختين النصف فان قالوا قلنا لا اجماع

نقدمه

متقدمه

في فرض الزوج ثم قال الاجماع في ذلك فالجواب غير ما حكيناه عنا لانا نقول في هذه المسئلة ان الاختين منقوصات فافرض لهما من السهام بلا خلاف فيجب ان ينقصان وللزوج غير مجمع علی وجوب نقصه فيجب ان يكون سهامه موفرة وان شئت ان تقول ليس يمكن العول بعموم الظواهر في هذه المسئلة لانه محال ان يكون المال واحد ونصف وثلثين فنتخير بين امرين ان نقص الزوج والاختين كما فعل اصحاب العول وبين ان ينقص الزوج والاختين فلو نقصنا الزوج والاختين معا لكنا عاملين عن الظاهر في سهام الزوج والظاهر في سهام الاختين واذا نقصنا الاختين دون الزوج فانما عدلنا عن ظاهر واحد وحملنا الاخر علی حقيقته فالعدول عن ظاهر واحد اولی من العدول عن اثنين وليس لاحد ان يقول ما عولوا عن الظاهر الزوج ونفوا ظاهر الاختين لان كلام اوجب العدول فيمن عيناه واذا كنا قد بينا فساد العول بالعول فقد ابطلنا بذلك كل ما يبنی عليه من المسائل وهي كثيرة ولا حاجة لنا الی تعيين جميعها وتفصيلها مع ابطال الاصل الذي يرجع اليه

فصل يجوز في العول بموجب الرد عندنا الفاضل عن فرض ذوي السهام من الورثة يرد علی اصحاب السهام بقدر سهامهم ولا رد علی زوج ولا زوجة كمن خلف بنتا وابا فللبنت بالتسمية النصف وللاب بالتسمية السدس وما بقي بعد ذلك هو ثلث المال يرد عليهما بقدر انصبائهما فللبنت ثلاثة ارباع وللاب ربعه فيصير المال

فليس

معتوماً على اربعة اسهام للبنت ثلاثة اسهم من اربعة وللاب سهم من
اربعة وقال اهل العراق ان الفاضل من السهام اذا لم يكن هناك عصبة
رد على اصحاب السهام بقدر سهامهم الا على الزوجين وروى
مخالفونا ذلك عن امير المؤمنين ع وابن عباس وابن مسعود وبه قال
الثوري والشعبي والنخعي ولم يرد ابن عباس مسعود النقص على الولد
من الام مع الامام ولا على الجدة من ذوي الرحم لم سهم ولا على بنات
الابن مع البنت ولا على الاخت لاب وام وذهب زيد بن ثابت
الى ان الفاضل من السهام لبيت المال وبه قال الشافعي ومالك و
داود وكثير من اهل الحجاز ومن تامل هذا الوضع علم ان الامامية
منفردة فيه عن من وافقها في الرد والوجوه اذا لم يكن عن موضع
انفراد الامامية والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه في هذه المسئلة
اجماع الطائفة وقد بينا انه حجة ويمكن ان يبنى ا على ذلك بقوله
تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فدل على ان هو
اولى بالرحم واقرب به اولى بالميراث وقد علمنا ان قرابة الميت ذوي
رحمه اولى بميراثه من المسلمين وبيت المال واصحاب المال السهام معروفا
فان قيل لم يقع التصريح في الاية بان اولى الارحام بعضهم اولى ببعض
في الميراث قلنا اللفظ يحتمل الميراث وغيره فيحمله بحكم العموم على جميع
ما يحتمله ومن ادعى التخصيص فعليه الدليل ومما يمكن ان يعا
رض به الخصوم في رواياتهم التي يناولونها ويوجد في كتبهم ما رووه
عن النبي صلى الله عليه وآله

عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله المرأة تحوز ميراث ثلثة عتيقها ولقيطها وولدها
فاخبر انها تحوز جميع ميراث ابنها ولا تحوز جميعه الا بالرد عليها دون
التسمية ومما يمكن ان يعارضوا به ايضا ما يروونه عن النبي ص انه جعل
ميراث ولد الملاعنة لانه وارث منها من بعدها وهذا يقتضي ان
يكون جميع ميراثه لها ولا يكون الجمع الا بالتسمية والرد ومما يمكن ايضا
ان يعارضوا به ما يروونه عن سعد انه قال النبي ص انه ترك لي مالا كثيرا
وليس يرثني الا ابنتي فاوصي بمالي كله قال لا قال فبالنصف قال لا قال
فبالثلث قال الثلث كثير ووجه الدلالة من الخبر انه قال ليس يرثني الا
ابنتي ولم ينكر عليه النبي ص وروى هذا الخبر بلفظ اخر انه قال اناوصي
بثلثي مالي والثلث لبنتي قال لا قال ان وصي بنصف مالي والنصف لبنتي
قال الثلث والثلث كثير فدل ذلك على ان البنت تورث الثلثين وا
حتج المخالف لنافي الرد بقوله تع ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت
فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فجعل للاخت النص
نصف بحال من الاحوال والجواب عن ذلك ان النصف انما يجب لها بالم
تسمية ولا تنافي ان يجب والزيادة انما ناخذها بمعنى اخر وهو الرد بالرحم
مثال ٢ اذا كان ابن عم ولا وارث وليس يمتنع الى ان يضاف ٢ سبب اخر
مثل ذلك الزوج اذا كان ابن عم ولا وارث معه فانه يرث النصف
بالزوجية والنصف الاخر عندنا لاجل القرابة وعند مخالفينا
لاجل العصبة ولم يجب اذا كان الله تع قد سمى النصف مع فقد الولد

لا يزاد عليه بسبب اخر ومثل هذا الجواب يحققهم اذا قالوا ان
الله تع جعل للبنت الواحدة النصف فلا يجوزان يزاد على ذلك لانا
قد بينا ان النصف يستحقه بالتسمية والباقي يستحقه بسبب اخر
وهو الرد فاختلف السببان واعلم ان المسائل التي تنفرد بها الامامية
في الرد كثيرة لا معنى للتطويل بذكرها اذا كنا قد بينا صحة اصولنا
في الرد وما يبنى عليه وكل مسائل تفرعت عن هذه الاصول مردودة
اليها ومبنية عليها فلا حاجة لنا الى تكلف اعيان المسائل كلها كما لم نفعل
ذلك في باب العصبات وباب العول المسئلة المعروفة بالمشركة وهي
زوج وام واخوات من ام واخت لاب وام فعند الامامية ان للزوج
النصف وللام باقي المال بالتسمية والرد وليس للاخوة والاخوات في
هذا الميراث و ذهب ابو حنيفة واصحابه الى ان للزوج النصف وللام
السدس ولولد الام الثلث واسقطوا الاخوة من الاب والام وهو قول
ابي بن كعب وابي موسى الاشعري واحد الروايتين عن ابن مسعود
وزيد وهو ايضا مذهب داود بن علي الاصفهاني وقال مالك والشا
فعي الثلث بين جميع الاخوة والاخوات بالسوية ذكورهم واناثهم
فيه سواء وروى هذا القول عن عمر وعثمان وبه قال سعيد بن ا
لمسيب والزهري والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
عليه ايضا فان الام في حيازة تجري مجرى الاب ولا يورث الاخوة
والاخوات مع احدهما فاذا اخذت منها الام السدس بالتسمية فان
الباقي

الباقي يكون ردا عليها لانها اقرب رحما من الاخوة والاخوات واذا كنا
نرد على الاقرب فبقي اصحاب من كل الاخوة فان قيل لسنا فلو سقط
من هذه الفريضة الام وبقي زوج واخوات من الام واخوة من الاب و
الام كيف يكون حكم فيها قلنا للزوج النصف وللاخوين من الام الثلث
والباقي للاخوة من الاب والام وانما قلنا بذلك لان النصف للزو
ج بظاهر الكتاب وكذلك الاخوين من الام والاخوة من الاب والام
الى لا تسمية لهم فهم ياخذون ما بقي فان قيل كيف ينقص حظ الاخوة
من الاب والام من دون حظ الاخوة للام وقد ساووهم في القرابة من جهة
الام وزادوا من قبلهم وزيادتهم عليهم بالقرابة من جهة الاب ان لم تزدهم
تاكيدا لم ينقصهم قلنا القياس في الشرع مطرح ولا اعتبار فيه بالنقض
وقد بينا ان الامر على ما ذكرناه ثم لا اعتبار بما ذكروه مع
ان ما ذكروه ينتقض بامرأة خلفت زوجا واخا لام وعشرين اخوة
لاب وام لانهم يذهبون الى ان للزوج النصف وللام السدس
وللاخ من الام السدس كاملا والسدس الباقي بين الاخوة للاب
والام وحظ كل واحد منهم اقل كثيرا من حظ الاخ للام مع مساواتهم
في قرابة الام فعلم انه لا اعتبار بما ذكروه مسئلة ومما انفردت
به الامامية انه لا يرث مع الوارثين ولا احد معهما احد سوى الولد
والزوج والزوجة وذهب فقهاء العامة الى خلاف ذلك وورثوا الا
خوة والاخوات مع الام على بعض الوجوه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه

بعد اجماع الطائفة الذي يتكرر قوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض في كتاب الله وقد علمنا ان الوالدين اقرب الى الميت من الاخوة
لانهم يتقربون اليه بهما والوالدان اقرب الى الميت من الاخوة يتقربان
بنفوسهما وايضا فان الله تع جعل للوالدين حقا غالبا ثم خطبهما في
بعض الاحوال ولم يفرق بين الاب والام في ذلك وكان الاخوة والاخوات
لا يرثون بينا مع الاب كذلك يجب ان لا يرثون مع الام مسئلة
ومما انفردت به الامامية انهم مذهبوا في من يموت ويخلف الابنة و
يقرأن للبنت النصف وللابوين السدسين وما بقي يرد عليهم على حسب
سهامهم وخالف في ذلك باقي الفقهاء وذهبوا الى ان للبنت النصف
وللام السدس وللاب ما بقي وهو الثلث دليلنا على صحة
قولنا الاجماع ... المردود ولان الابوين لهما السدسين بظاهر
الكتاب وللبنت ايضا النصف بظاهره ايضا ويبقى السدس فيجب ان
يكون مردودا على جماعة بقوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
فكيف يجوز هذا الباقي للاب والاغال السدس مع الولد
اذا اولوا بالخبر المتضمن لذكر العصبة فقد تقدم من الكلام في ذلك
ما فيه كفاية لان خبرهم اذا صح يقتضي ان يبقى الفرايض شيئا وههنا
ما ابقت الفرايض شيئا بل قد استوفى النص جميع المال مسئلة
ومما انفردت به الامامية ولهم فيه موافق متقدم ان الميت اذا
خلف الابوين وزوجا او زوجة انه يبدء باخراج حق الزوج او الزوجة

و ما بقي

يبقى
وما يبقى بعد ذلك فللام فيه الثلث من الاصل لا ينقص في وما يبقى بعد حق
الزوج او الزوجة وحق الام فهو للاب وان كان ميتا خلف زوجة واما وابا
فللزوجة الربع وللام الثلث وللاب ما بقي وهو خمسة اسهم من اثني عشر كما
ولو خلف الميت زوجا وابوين فللزوج النصف ثلاثة اسهم من ستة وللام
الثلث سهمان وللاب سهم واحد وقد روي ان عبد الله بن عباس رض كان
يقول هذا القول بعينه وشريح وجماعة ويروى عن ابن عباس رض
مثله قول ابن عباس في امرأة وابوين وخالف في زوج وابوين فاعطى الام
في زوج وابوين ثلث ما يبقى وخالف باقي الفقهاء المتقدمون والمتأخرون
بخلاف ذلك وقالوا ان للام ثلث ما لو وما بقي فللاب والدليل على صحة
ما نذهب اليه في هذه المسئلة اجماع المردود وايضا فان الله تع قال فان لم
يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فاوجب لها صريحا ثلث اصل المال
لان اطلاق قولنا ثلث او نصف او سدس يقتضي ان يكون من اصل
المال دون بعض من ابعاضه الا ترى الى انه تع انما جعل النصف للزوج مع
فقد الولد والربع مع وجوده وللزوجة الربع مع فقده والثمن مع
وجوده وكذلك لكل من سمي له سهما كالبنت والابنتين لم يفهم احد
من العلماء ان ذلك المسمى الا من اصل المال دون بعضه فكيف يجوز ان
يفهم من قوله تع فلامه الثلث ما بقي وذلك خلاف جميع ظواهر القران •
وايضا فان الله تع جعل للام مع فقد الولد سهما مسمى وهو الثلث •
ولم يعين للاب سهما مسمى في هذا الموضع بل كان له ما يبقى في هذه المسئلة

الثلثان بالاتفاق لانه هو السهم الذي لا يبقى ان يستحق الاب فاذا دخل
الزوج او الزوجة على الابوين كانا داخلين على من له فرض مسمى وهو الام
على من ليس له سهم مسمى وهو الاب فيجب ان ينقص صاحب السهم المسمى
وهو الام عن سهمه ويكون النقصان داخلا على من له ما يبقى وهو الاب لا يكون
له الزيادة الا ترى ان الزوج والزوجة لا ينقصان من تسمية سهامهم فللام
لاحقة بهما التسمية سهما ولو جاز ان يدخل النقصان على الام مع تعيين سهمها
جاز ذلك في الزوج والزوجة ولان الام تنقص بالولد والاخوة ولم يوجد
في هذه المسئلة فان قيل قوله تع فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه
الثلث اعاد المراد به اذا لم يرثه غير ابويه ولا خلاف ان الميت اذا ورثه ابواه
غير وارث سواهما فان الام الثلث قلنا الكلام بخلاف ذلك لان قوله
تع فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث ايجاب للام الثلث مع فقد
الولد على كل حال لانه لم يذكر لها ذلك حملناه على اطلاق فقد الوارث وحيث
ووجبت بعضهم من نص هذه المسئلة خاصة من المخالفين في الفرايض يستدل
على ان للام الثلث كاملا لا ثلث ما يبقى بقوله تع وورثه ابواه فلامه الثلث
فان كان له اخوة فلامه السدس قال هذا المحتج يدل على انها ترث مع
فقد الاخوة الثلث ومع الاخوة السدس في ذلك بطلان قول من يقول لها
الثلث ثلث الباقي عن فرض الزوج وهو سدس المال لما يقتضي من التسوية
بين حاليها اذا كان اخوة او لم يكن اخوة وقد فرق الله تع بين حاليها
فجعل لها مع الاخوة السدس ومع فقد الاخوة الثلث كما فرق بين حال الزوجين

وجين

الزوجين فجعل لهما مع فقد الولد مثل ما لهما مع الولد فلم يجز ان يعطيهما مع
فقد الولد ما فرض لهما مع الولد اذ انه لا يجوز ان يعطى الام مع عدم الولد
والاخوة ما جعل لها مع الاخوة والولد اذا كان الله تع قد فرق بين حاليهم
جميعا وفي التسوية بينهما مخالفة الظاهر وما هو الاقرب فان قال قائل لما
كان الابوان يرثان بمعنى واحد وهو الولادة وكانا في درجة واحدة
شابها الابن والبنت اللذين يرثان بالولاية فوجب ان لا يفضل الانثى
منهم على الذكر اذا تساويا في درجة قلنا هذا قياس وان كان غير صحيح وبا
القياس لا يثبت عندنا الاحكام الشرعية ثم لو لزم ذلك للزمه ان يكون
الابوان مع الولد للذكر مثل حظ الانثيين ولا تساويا فيهما التسوا
يتساويا في الدرج والولادة ويلزم مثل ايضا في الاخوة والاخوات من الام و
الجد والجدة اذا استويا في الدرجة واحتج بن علية في هذه المسئلة
تبعه في ذلك ابو بكر احمد بن علي الرازي الحنفي بان للام والاب اذا
لم يكن غيرهما فللام الثلث وللاب الثلثان وكذا ادخل من استحق بعض
المال وجب ان يرجعهما الى ما كان لهما في الاصل كيف كان بينهما مال لاحد
ثلثه وللاخر ثلثاه فان استحق مستحق نصف هذا المال فالواجب ان
يقسم ما بقي من المال على ما كان لهما في الاصل لصاحب الثلث ما بقي ولصاحب
الثلثين ثلثا ما بقي وقد قوى ابو بكر الرازي هذا الاحتجاج بان قال
ان الله تع جعل ضد انفراد الابوين بالميراث للام الثلث وللاب الثلثين
كما جعل مثل ذلك للابن والبنت في قوله تع وان كانوا اخوة رجالا ونساء

فللذكر مثل حظ الانثيين ثم لما تم للزوج والزوجة ملتهما واخذ نصيبهما
كان الباقي بين الابن والبنتين على ما كان عليه قبل دخولهما وكذلك
بين الاخ والاخت وهذه تقتضيه في مسئلة الابوين ان يكون
اذا اخذ الزوج او الزوجة نصيبهما وجب ان يكون ما كان للابوين على ما
يستحقانه في الاصل قبل دخول الزوجين وهذا احتجاج ركيك مبني على
فساد لان الله تعالى انما فرض للام الثلث عند انفراد الابوين بالميراث
ولم يسم للاب شيئا اعطيناه ما بقي وكان الثلثين لا لان السهم
المعين واذا كان فرض الام الثلث في كل موضع وقد بينا ان الظاهر يقتضي
انه الثلث من اصل المال وجب ان نعطيها الثلث كاملا مع الزاحم وفقد
الزاحم ويكون للاب ما بقي كائنا ما كان ولا يشبه ذلك الشريكين في المال
لكل واحد منهما نصفه فاذا استحق مستحق من المال شيئا اعطينا كل
واحد من الشريكين النصف بعد الخارج تساويهما في السهام وقد بينا
ان السهم للام مذكور في القرآن وسهم الاب غير معين ولا نعلم انه ما بقي
بعد فرض الام والبنت ذلك لما ذكره الرازي في الابن والبنت والاخ
والاخت وان الله تعالى قد صرح الا في نصيبهم ذكرهم بان للذكر مثل حظ
الانثيين فينبغي ان يكون القسمة على ذلك مع الانفراد والاجتماع ولم يذكر
في الابوين بان للاب مع الانفراد والثلثين فافترق الامران ولا وجه
للجمع بينهما **مسئلة** ومما انفردت به الامامية انهم يذهبون
في من ترك ابنة واحد ابويه وابنة ابن ان للبنتين الثلثين وللاحد

الابوين السدس وما يبقى فهو رد على البنتين واحد الابوين وليس لابن
الابن شيء وخالف سائر الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان السدس
الباقي من هذه الفريضة لابن الابن والذي يدل على صحة ما ذهبنا
اليه بعد اجماع الطائفة المتردد ان احد الابوين اقرب الى الميت من ابن
ابنه والقوى مراعات في الميراث فكيف يجوز ان يرث البعيد مع القريب
ولان مخالفنا يعولون في ذلك على الخبر الذي يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله ما ابقت
الفرائض فلاولى ذكر عصبة ذكر وقد استغنا من الكلام في ابطال هذا الخبر ما
فيه كفاية ثم لو كان صحيحا لكان الاب ان يكون هو الاولى بالميراث من
ابن الابن **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بانه لا يحجب
الام عن الثلث الى السدس الاخوة من الام خاصة وانما يحجب عنه الاخوة
من الاب والام او من الاب وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى
ان الاخوة من الام يحجبون الام كما يحجب الاخوة من الاب والام دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع الذي قد تكرر فان احتج علينا بظاهر
قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وان الاسم يتناول الاخوة من
الام خاصة كما يتناول الاخوة من الاب والام قلنا هذا العموم يرجع
عن ظاهره بالاجماع فانه لا خلاف بين الطائفة في هذا وقوله من
يقول من اصحابنا كيف يجوز ان يحجبها الاخوة من الام وهم في كفالتها
ومؤنتها ليس بعلة في سقوط الحجب وانما اتبعوا في ذلك لفظ الرواية
فانهم يروون عن ائمتهم عليهم السلام يحجبوها لانهم في نفقتها ومؤنتها

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بانه لا يرث مع الولد
ذكرا كان او انثى احد الا الوالدان والزوج والزوجة وخالف
باقي الفقهاء في ذلك وجعلوا الاخوة والاخوات والعمومة والاولاد
لا ذهم نصيبا مع البنات والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه
بعد الاجماع المتردد انه لو جاز ان يرث احد ممن ذكرناه مع البنات
لجاز ان يرث مع البنين لان اسم الولد يتناول الجميع لان قرب البنت
كقرب الابن وما يقولون عليه من الخبر في العصبة وقد تقدم الكلام
عليه وبينا ما فيه **مسئلة** ومما انفردت الامامية بان الولد الذكر
الاكبر يفضل دون سائر الورثة بسيف ابيه وخاتمه ومصحفه وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك والذي يقوى في نفسي ان التفضيل للا
كبر من الذكور بما ذكروه انما هو بان يخص بتسليمه اليه وتحصيله
في يده دون باقي الورثة وان احتسب بقيمته عليه وهذا على كل حال
من انفراد الفقهاء لانهم لا يوجبون ذلك ولا يستحبون وان كانت الا
قيمة محسوبة عليه وانما قربنا ما بيناه وان لم يصرح به اصحابنا لان
الله تعالى يقول يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين و
هذا الظاهر يقتضي مشاركة الانثى للذكر في جميع ما يخلفه الميت من
سيف ومصحف وغيرهما وكذلك ظاهر ايات ميراث الابوين
والزوجين يقتضي ان لهم السهام المذكورة في جميع تركة الميت
واذا خصصنا الذكر الاكبر بشيء من ذلك من غير احتساب بقيمته عليه

تركنا هذه الظواهر واصحابنا لم يجمعوا على ان الذكر الاكبر يفضل بهذه
الاشياء من احتساب عليه او بقيمته وانما عولوا على اخبار رووها
تتضمن تخصيص الاكبر بما ذكرناه من غير تصريح باحتساب عليه او بقيمة
واذا خصصناه بذلك اتباعا لهذه الاخبار واحتسبنا بالقيمة
عليه فقد سلمت ظواهر الكتاب مع العمل بما اجمعت عليه الطائفة
من التخصيص له بهذه الاشياء وفي ذلك اولى وجه تخصيصه بذلك
مع الاحتساب بقيمته عليه انه القائم مقام ابيه والسادس فهو احق
بهذه الامور من النسوان والاصاغر للرتبة والجاه **مسئلة**
ومما انفردت به الامامية ان ولد الصلب يحجب من كان اهبط
منه ولا فرق في ذلك بين كونه ذكرا او انثى مخالف باقي الفقهاء
في ذلك وذهبوا الى ان للولد نصيبا مع بنات الصلب والذي
يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة ان الذكر من ولد ال
صلب انما يحجب من هو اسفل منه لانه ولد صلب والقرابة القريبة بين
الميت وهذا ثابت في الذكر والانثى ولو جاز ان يرث ولد الولد
مع ولد الصلب اذا كان انثى جاز مثل ذلك في الذكر **مسئلة**
ومما انفردت به الامامية ان الزوج يرث المال كله اذا لم يكن وارث
سواه فالنصف بالتسمية والنصف الاخر بالرد وهو احق بذلك
من بيت المال وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا كلهم الى ان النصف

لهو النصف الآخر لبيت المال والحجة لنا في ذلك اجماع الطائفة عليه
فاذا قيل كيف يرد على من لا قرابة له ولا نسب وانما يرث بسبب
ثم اين رد على ذوي الارحام ولو جاز ان يرد على الزوج لجاز ان يرد
على الزوجة حتى تورث جميع المال اذا لم يكن وارث سواها قلنا
الشرع ليس يؤخذ قياساً وانما يتبع فيه الادلة الشرعية وليس
يمتنع ان يرد على من لم يكن ذا رحم وقرابة اذا قام الدليل على ذلك
واما الزوجة فقد وردت رواية شاذة بانها ترث المال كله اذا
انفردت كالزوج لكن لا يعول على هذه الرواية ولا يعمل الطائفة
بها وليس يمتنع ان يكون للزوج مزية في هذا الحكم على الزوجة كما
كانت مزية عليها في تضاعف حقه على حقها مسألة ومما
انفردت الامامية ان الزوجة لا ترث من رباع المتوفى شيئاً بل
تعطى بقيمة حقها من البناء والآلات دون قيمة العراص وخالف
باقي الفقهاء في ذلك ولم يفرقوا بين الرباع وغيرها في تعلق حق
الزوجات والذي يقوى في نفسي ان هذه المسألة جارية مجرى
المسألة المتقدمة في تخصيص الاكبر من الذكور بالمصحف والسيف
وان الرباع وان لم تسلم الى الزوجات فقيمتها محسوبة لها والطريقة
في نصرة ما قربناه هي الطريقة في نصرة الاولى وقد تقدم بيان
ذلك ويمكن ان يكون الوجه في منع هذه عن الرباع انها ربما تزوجت

واسكنت

واسكنت هذه الرباع من كان ينافس المتوفى او يغبطه او يحسده فيثقل ذلك
على اهله وعشيرته فعدل بها عن ذلك الى اجمل الوجوه مسألة
ومما انفردت به الامامية انه لا يرث مع الاخت للاب والام احد من الا
خوة والاخوات للاب خاصة كما لا يرث مع الاخ للاب والام وخالف باقي
الفقهاء في ذلك فورثوا الاخت من الاب مع الاخت للاب والام دليلنا على
صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضاً ما منع من ميراث ولد الاب خاصة
مع الذكور من ولد الاب والام يمنع من ميراث مثله لو كانوا مع الا
ناث لان اسم الولد شامل لهم وتأكد القرابة ثابت في الجميع فلا وجه
للتفرقة بينهم مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان
بني الاخوة يقومون عند فقد آبائهم مقامهم في مقاسمة الجد وهم
مشاركيه وخالف باقي الفقهاء في ذلك وحجتنا على ذلك اجماع ا
لطائفة والمراد اعتراض كلهم علينا بان الجد اقرب الى الميت من ابن اخيه
لانهم لا يراعون في الميراث القربى ولان ابن الاخ قد ورث من جهة ابيه
فلا يسقط حقه في النص وليس كذلك الجد فهو اقوى سبباً منه والقول على
اجماع الطائفة ولا علة للاحكام الشرعية نعرفها اكثر من المصلحة الدينية
على سبيل الجملة من غير معرفة بتفصيل ذلك مسألة ومما انفردت
به الامامية ان من لاعن زوجته وفرق الحاكم بينهما الفرقة المؤبدة ثم
عاد بعد ذلك واقر بالولد واكذب نفسه لا يورث من الولد بل
يورث الولد منه ولا يورث هذا الراجع وباقي الفقهاء يخالفون

احد

في ذلك وقد بينا الكلام في هذه المسألة في باب اللعان من هذا الكتاب
فلا معنى لاعادته مسألة ومما انفردت به الامامية عن اقوال
باقي الفقهاء في هذه الازمنة القريبة وان كان لها موافق متقدم الزمان
القول بان المسلم يرث الكافر وان لم يرث الكافر المسلم وقد روى
الفقهاء في كتبهم موافقة الامامية على هذا المذهب عن سيدنا زين ا
لعابدين علي بن الحسين ع ومحمد بن الحنفية عليهما السلام وعن مسروق
وعبد الله بن معقل المزني وسعيد بن المسيب ويحيى بن يعمر ومعاذ بن
جبل ومعوية بن ابي سفيان وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا
الى ان كل واحد من المسلم والكافر لا يرث صاحبه دليلنا بعد اجماع الطائفة
المتردد وجميع ظاهر آيات المواريث لان قوله تع يوصيكم الله في اولادكم
للذكر مثل حظ الانثيين يعم الكافر والمسلم وكذلك آية ميراث الازواج
والزوجات والكلالة وظواهر هذه الآيات كلها تقتضي ان الكافر كا
لمسلم في الميراث فلما اجمعت الامة على ان الكافر لا يرث المسلم
اخرجناه بهذا الدليل الموجب للعلم وبقي ميراث المسلم للكافر تحت
الظاهر كميراث المسلم للمسلم ولا يجوز ان يرجع عن هذا الظاهر اخبار الآحاد
التي يروونها لانها لا توجب الظن ولا يخص بها ولا يرجع عما يوجب ا
لعلم من ظواهر الكتاب ولان اكثرها مطعون على رواته مقدوح فيهم
ولانها معارضة باخبار كثيرة يروونها ايضاً تخالفها ويوجد في
كتبهم ولان اكثرها له تأويل موافق مذهبنا وتفصيل هذه الجملة

ان مخالفنا

ان مخالفنا في هذه المسألة يعول على خبر يرويه الزهري عن علي بن
الحسين ع عن عمر ابن الخطاب وعثمن بن عفان عن اسامة بن زيد
ان النبي ص قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وعن عمرو بن شعيب عن
ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله لا يتوارث اهل ملتين وعن عامر ا
لشعبي عن النبي ص نحوه وعن الزهري عن سعيد بن المسيب قال مضت
السنة ان لا يرث المسلم الكافر ولم يورث عمر بن الخطاب الاشعث بن
قيس عن عمته اليهودية وقال الزهري كان المسلم لا يرث الكافر في
عهد النبي ص وعهد ابي بكر وعمر وعثمن فلما ولي معاوية ورث المسلم
من الكافر واخذ بذلك الخلفاء حتى قام عمر بن عبد العزيز فراجع السنة
الاولى وكل هذه الاخبار اذا سلمت من القدح والجرح انما توجب ا
لظن دون العلم اليقين ولا يجوز ان يرجع بها ولا بشيء منها عما يوجب
العلم من ظواهر كتاب الله تع فاما خبر اسامة فمقدوح لان اسامة تفرد
به عن النبي ص وتفرد به ايضاً عنه عمرو بن عثمن وتفرد به علي بن الحسين ع
عن عمرو وتفرد به الزهري عن علي بن الحسين ع وتفرد الراوي بالحديث
مما يوهنه ويضعفه لوجوه معروفة وقد روى هذا الحديث
بعينه الزهري فقال عمر بن عثمن ولم يذكر علي ابن الحسين ع واختلاف
الرواية ايضاً فيه مما يضعفه ومما يضعف هذا الخبر ان علي بن الحسين ع
كان يورث المسلم من الكافر بلا خلاف فلو روى سنة لما خالفها وروى
احمد بن حنبل عن يعقوب عن ابيه عن صالح عن الزهري ان علي ابن الحسين ع

اخبر عن عثمان بن عفان واسامة بن زيد قالا لا يرث المسلم الكافر
من غير ان يسنداه الى النبي ص وهذا الاختلاف والاضطراب في رواية
الخبر دال على ضعفه واما حديث عمرو بن شعيب فان الحفاظ لا يثبتونه عن
النبي ص ويذكرون انه من قول عمر بن الخطاب وعمرو بن شعيب مضعف عند ا
صحاب الحديث وقالوا هذا انما تفرد به عن ابيه وتفرد ابوه عن جده
وتفرد جده به عن النبي ص وعمرو بن شعيب ما لقي عبد الله بن عمرو الذي هو
جده وانما ارسل عنه فاما خبر الشعبي عن النبي ص فهو مرسل وقول سعيد بن
المسيب انه سنة لا حجة فيه لان ذلك خبر عن اعتقاده ومذهبه ويجوز ا
ن يريد به انه من سنن عمر بن الخطاب لا النبي ص واما سنة عن النبي ص ممن
ذكرناه يجوز ان يكون خطا كما يجوز ان يكون صوابا وكان يذهب سعيد
بن المسيب يورث المسلم من الكافر فكيف يجوز ان يكون عنده في خلاف
ذلك سنة على ان هذه الاخبار معارضة مقابلة بما يروونه مما يوافقنا
ويوجد في كتبهم مثل الخبر الذي يروونه عن عمرو بن ابي حكيم عن عبد
الله بن بريدة ان اخوين اختصما الى يحيى بن يعمر يهودي ومسلم يورث
المسلم منهما وقال حدثني ابو الاسود ان رجلا حدثه ان معاذا قال له
سمعت رسول الله ص يقول الاسلام يزيد ولا ينقص فورث
المسلم ونظائر هذا الخبر موجودة كثيرة في رواياتهم فاما روايات
الشيعة في ذلك فمما لا تحصى واما الخبر المتضمن لنفي التوارث بين
اهل ملتين فنحن نقول بموجبه لان التوارث تفاعل وهو مقتضي ان يكون

لكل واحد

لكل واحد منهما ان يرث صاحبه واذا ذهبنا الى ان المسلم يرث الكافر والكافر
لا يرثه فما اثبتنا بينهما توارثا وربما عول بعض المخالفين لنا في هذه المسا
لة على ان المواريث تثبت على النصرة والموالاة بدلالة قوله تعالى والذين
آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا فقطع بذلك ا
لميراث بين المسلم والمهاجر وبين المسلم والذمي لا يهاجر الا ان نسخ
ذلك بانقطاع الهجرة بعد الفتح وكذلك الذكور من العصبة دون الاناث
لنفي القتال والنصرة عن النساء وكذلك لا يرث القاتل ولا العبد لنفي
النصرة وهذا اضعف جدا لانا او لا ان نسلم ان المواريث تثبت على
النصرة والموالاة والمعونة لان النساء ترث والاطفال ولا نصرة ههنا
وعلل ثبوت المواريث غير معلومة على التفصيل وان كنا نعلم على سبيل
الجملة انها المصلحة وبعد فان النصرة مبذولة من المسلم للكافر
في الواجب وعلى الحق كما انها مبذولة للمسلم بهذا الشرط مسألة
ومما انفردت به الامامية ان المطلقة المولة في المرض ترث الم
طلق لها اذا مات في مرضه ذلك بين طلاقها وبين سنة واحدة
بشرط ان لا تتزوج فان تزوجت فلا ميراث لها وخالف باقي الفقهاء
في ذلك ولم يعتبروا ايضا ما اعتبرناه لان ابا حنيفة واصحابه يذهبون
الى انه اذا طلق امراته ثلاثا في مرضه ثم مات في مرضه وهي في العدة
فانها ترثه فان مات بعد انقضاء العدة ولم ترث فان صح من مرضه
ثم مرض ثم مات لم ترثه وقال الحسن بن زياد ان صح من مرضه ثم مرض ثم

مات في مرضه وهي في العدة ورثته ايضا وقول الثوري والاوزاعي مثل
هو قول زفر وكذلك قول الحسن بن حي وقال مالك اذا طلق امراته
وهو مريض قبل الدخول بها كان لها نصف المهر والميراث
ولا عدة عليها فان تزوجت عشرة ازواج كلهم طلق في المرض فانها (كلهم طلقوا)
ترث جميعهم فاذا ماتوا قبل ان يصحوا من المرض وذكر الليث ان ابن
شبرمة سال ربيعة عن المريض يطلق امراته قال ترثه ولو تزوجت
بغيره وقال مالك وان صح من مرضه ثم مات بعد ذلك لم ترثه وهو قول
الليث وقال الشافعي لا ترث المبتوتة وان مات في العدة وا
جمعوا على ان المراة لو ماتت لم يرثها فان بهذا الشرح ان الامامية منفردة
بقولها والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر الذي قد
بيناه انه حجة وايضا فان الاغلب الاظهر ان الرجل انما يطلق امراته
في مرضه هربا من ان ترثه فاذا حكم لها بانها ترثه متى كان سنة كان ذ
لك كالصادق عن هذا الفعل مسألة ومما انفردت به
الامامية ان من اشكلت حاله من الخناثى في كونه ذكرا او انثى اعتبر حا
له بخروج البول فان خرج من الفرج الذي يكون للرجال خاصة ورث
ميراث الرجال وان كان خروجه مما يكون للنساء خاصة ورث
ميراث النساء وان بال منهما معا نظر الى الاغلب والاكثر منهما فعمل
عليه وورث به فان تساويا في خروجه من الموضعين ولم يختلف اعتبر
بعضهم الاصحاب انقطاعه فان انقطعت ورث ميراث اناث وان اختلفت
طلاعه

ورث

ورث ميراث الرجال وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا فيه اقوالا
مختلفة كلها تخالف قول الشيعة في ذلك لان ابا حنيفة وان كان
قد روي عنه اعتبار البول كما يعتبر الامامية فانه يذهب الى
انه متى خرج البول من الفرجين جميعا ورث باخس احواله فان كان
اخس احواله ان يكون ذكرا اعطاه ذلك وان كان اخس احواله
ان يكون انثى اعطاه ذلك وقال الشافعي يعطى الخنثى ميراث امراة
ويوقف بقية المال حتى يتضح امره فاقوال الجميع اذا تاملت علم
انها خارجة عن اقوال الامامية ومنفردة والذي يدل على صحة ما ذهبنا
اليه الاجماع المتردد وايضا فان باقي الفقهاء عولوا عند اشكال الامر
وتقابل الامارات على راي وظن وحسبان وعولت الامامية فيما
يحكم به في الخنثى على نصوص وشرع محدود ويعمل بهما على كل حال
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان المفقود يحبس
ماله عن ورثته قدر ما يطلب في الارض كلها ستة اربع سنين
فان لم يوجد بعد انقضاء هذه المدة قسم المال بين ورثته وخا
لف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا فيه اقوالا مختلفة فذهب
بعضهم في مال المفقود انه يوقف ماله سبعين سنة يوم فقد ثم
يقسم بين الاحياء من ورثته وقال اخرون يوقف تمام مائة وعشرين سنة واقوالهم مختلفة في هذا الباب تخالف كلها ما ذهب
اليه الامامية والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد

ان من خالفنا يعول فيما ذهب اليه على القياس والظن وقد بينا ان
ذلك لا مدخل له في الاحكام الشرعية مسئلة ومما يظن انفراد
الامامية وللعامة موافق قولها بان القاتل خطأ يرث المقتول لكنه لا
يرث من الدية ووافق الامامية في هذا المذهب عثمان البتي وذهب
الى ان قاتل الخطاء يرث ولا يورث قاتل العمد وقال ابو حنيفة واصحابه لا يرث القاتل عمدا او خطاء الا ان يكون صبيا او مجنونا فانه
فلا يحرم الميراث وقال ابن وهب عن مالك لا يرث القاتل من دية
من قتله شيئا ولا من ماله فان قتله خطاء لم يرث من ديته ويرث من سائر
ماله وهو قول الاوزاعي وهذا كما تراه موافقة للامامية وقال
ابن شبرمة لا يرث قاتل الخطا وقال الثوري لا يرث القاتل من مال
المقتول ولا من ديته وحكى المزني عن الشافعي انه قال اذا قتل الباغي العا
دل او العادل الباغي لا يتوارثان لانهما قاتلان والذي يدل على صحة
ما ذهبنا اليه الاجماع المردد ويدل ايضا عليه ظواهر ايات المواريث
كلها مثل قوله تع يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فاذا
عورضنا بقاتل العمد فهو مخرج بدليل قاطع لم يثبت مثله في القا
تل خطاء ويمكن ان يقوي ايضا ذلك بان قاتل الخطاء معذور غير
مذموم ولا يستحق العقاب فلا يجب ان يحرم الميراث الذي يحرمه
العامد على سبيل العقوبة فان احتج المخالف بقوله تع ومن قتل مؤمنا
خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فلولا ان القاتل لا

ان
قاتل عمد

لما وجب

لما وجب عليه تسليم الدية فالجواب عن ذلك ان وجوب تسليم الدية
على القاتل الى اهله يدل على انه لا يرث ما هو دون الدية من تركته
لان لا تنافي بين الميراث وبين تسليم الدية واكثر ما في ذلك الا يرث
من الدية التي يجب عليه تسليمها والى هذا اذهب مسئلة
ومما انفردت به الامامية ان من مات وخلف مالا وابا مملوكا او اما
مملوكة فان الواجب ان يشترى ابوه وامه من تركته ويعتق عليه
ويورث باقي التركة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روي
عن ابن مسعود في ان الرجل اذا مات وترك ابا مملوكا انه يشترى
من تركته ويعتق والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المردد
ولان قولنا ايضا يفضي الى قربة وعبادة وهو العتق وهو اولى
مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به ما ذهبوا اليه من ان الوصية
للوارث جائزة وليس للوارث ردها وقد وافقهم في هذا
المذهب بعض الفقهاء وكان الجمهور والغالب على خلافه والذي
يدل على صحة ما ذهبنا اليه في ذلك بعد الاجماع المردد قوله تع كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بين
وهذا نص في موضع الخلاف وايضا قوله تع من بعد وصية يوصي بها
او دين وهذا عام في الاقارب والاجانب ومن خص به الاجانب دون
الاقارب فقد عدل عن الظاهر بغير دليل وايضا فان هذا احسان
الى الاقارب وقد يرغب الله سبحانه الى كل احسان عقلا وسمعا

ولم يخص بذلك ولا فرق بين ان يعطيهم في حياته من ماله وفي مرضه وبين
ان يوصي بذلك لانه احسان اليهم وفعل حسن وبر بالوالدين فان قالوا
ان الاية منسوخة باية المواريث وبما روي عن النبي صلعم من طرق مختلفة
من انه لا وصية لوارث عن ذلك ان النسخ بين الخبرين انما يكون اذا
تنافا في العمل بموجبهما ولا تنافي بين اية المواريث واية الوصية والعمل
بمقتضاها جميعا جائز سائغ فكيف يجوز ان يدعي في اية المواريث ا
نها ناسخة لاية الوصية مع فقد التنافي فاما الاخبار المروية في
هذا الباب فلا اعتبار بها لانها اذا سلمت من طعن وجرح و
تضعيف كانت تقتضي الظن ولا تنتهي الى العلم اليقين ولا يجوز
ان ننسخ بما يقتضي الظن كتاب الله الذي يوجب العلم اذا كنا لا نجيز
تخصيص كتاب الله تع باخبار الاحاد فاولى ان لا ننسخ بها وقد بينا
ذلك في كتابنا في اصول الفقه وبسطناه ويعول القوم على خبر يرويه
حوشب عن عبد الرحمن بن خارجة عن النبي صلعم انه قال لا يجوز لوارث وصية
وعلى خبر يرويه اسمعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم عن ابي امامة الباهلي
قال سمعت النبي صلعم يقول في خطبة عامة حجة الوداع الا ان الله
تع قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث وعلى خبر يرويه اسحق
ابن ابرهيم الهروي عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر ابن
عبد الله عن النبي صلعم انه قال لا وصية لوارث فاما خبر شهر بن حوشب
فهو عند نقاد الحديث مضعف كذاب ومع ذلك فانه تفرد به

عبد الرحمن

عبد الرحمن بن عمر بن خارجة وليس يعرف بن خارجة عن النبي صلعم الا
هذا الحديث ومن البعيد ان يخطب النبي صلعم في الحرم بانه لا وصية
لوارث فلا يرويه عنه المطيعون به من اصحابه ويرويه عن
عبد الرحمن الا شهر بن حوشب وهو ضعيف منهم عند جميع الرواية فا
ما حديث ابي امامة فلا يثبت وهو من سلالات الذي رواه عن شرحبيل
بن مسلم وهو لم يلق امامة ورواه عن شرحبيل اسمعيل بن عياش وحده
وهو ضعيف وحديث عمرو بن شعيب منهم في الحديث وجميع من رواه و٢
عن عمرو بن دينار لم يذكروا جابرا ولم يسندوه وما روي عن ابن
عباس لا اصل له عند الحافظ عطا الخراساني ضعيف ولم يلق ابن
عباس وانما ارسل عنه وربما تعلق بعض المخالفين بان الوصية للوا
رث ايثار لبعضهم على بعض وذلك مما يكسب العداوة والبغضاء
بين الاقارب ويدعو الى عقوق الوصي بعد الموت وقطيعة الرحم
وهذا ضعيف جدا لانه ان منع من الوصية للاقارب ما ذكروه منع
من تفضيل بعضهم في الحرمات بالبر والاحسان لان ذلك يدعو الى
الحسد والعداوة ولا خلاف في جوازه وكذلك الاول والله
تع الموفق والمعين تم كتاب الانتصار ووافق الفراغ من كتا
بته يوم الاثنين يوم الرابع والعشرون من شهر ربيع الاول
سنة الالف والمائتين والثلاثين من
الهجرة النبوية على مشرفها الصلاة والسلام
على يد الجاني الراجي عفو ربه

مسائل ناصریه تصنیف
سید مرتضی علم الهدی است

قال السيد الاجل محمد باقر الخونساري في الروضات . واما والدته الشريفة فهي فاطمة بنت الحسين بن احمد بن الحسن بن الناصر الاصم وهو ابو محمد الحسن بن علي بن عمر الاشرف بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليه السلام وهي ام اخيه ابي الحسن الرضي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله على ما خص وعم من نعمه وظهر وبطن من مننه واياه نسئل الزيادة في البصيرة ولزوم المحجة الدينية التي لا يضل سالكها ولا يهتدي تاركها وان يجعل افضل صلواته وتحياته غادية ورائحة على خير خلقه سيدنا محمد نبيه وعترته ما اضاء نهار وواصل قطار ومن بعد فان المسائل المنتزعة من فقه الناصر رضي الله عنه وصلت وتاملتها واجبت الى المسؤول من شرحها وبيان وجوهها وذكر من يوافق ويخالف فيها وانا بتشييد علوم هذا الفاضل البارع كرم الله وجهه احق واولى لانه جدي من جهة والدتي لانها فاطمة بنت ابي محمد الحسن بن ابي الحسين احمد صاحب جيش ابيه الناصر الكبير ابي محمد الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمر بن علي السجاد زين العابدين بن الحسين السبط الشهيد بن امير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى الطاهرين من عقبه عليهم السلام والرحمة والناصر كما تراه من ارومتي وغصن من اغصان دوحتي وهذا نسب عريق في الفضل والنجابة والرياسة اما ابو محمد الحسن الملقب بالناصر بن ابي الحسين احمد الذي شاهدته وكان اثيرا وكانت وفاته ببغداد في سنة ثمان وستين وثلثمائة فانه كان خيرا فاضلا دينا نقي السريرة جميل الم

الهمة

الهمة حسن الاخلاق كريم النفس وكان معظما مبجلا مقدما في ايام معز الدولة وبختيار رحمهما الله لجلالة نسبه ومحله في نفسه ولانه كان ابن خالة بختيار عز الدولة فان ابا الحسين احمد والدي ابو محمد كان تزوج بنت سهلان كسالار الديلمي وهي خالة بختيار وامه صاحبة معز الدولة ووالدة عز الدولة هذا بيت كبير في الديلم بالديلم وشرف معروف وولي ابو محمد الناصر جدي لامي النقابة على العلويين بمدينة السلام عند اعتزال والدي رحمه الله لها سنة اثنين وستين وثلثمائة واما ابو الحسين احمد بن الحسن فانه كان صاحب جيش ابيه وكان له فضل وشجاعة ونجابة ومقامات مشهورة يطول ذكرها واما ابو محمد الناصر الكبير وهو الحسن بن علي ففضله في علمه وزهده وفقهه اظهر من الشمس الباهرة وهو الذي نشر الاسلام في الديلم حتى اهتدوا به بعد الضلالة وعدلوا به عن الجهالة وسيرته الجميلة اكثر من ان تحصى واظهر من ان تخفى من ارادها اخذها من مظانها فاما ابو الحسن علي بن الحسين فانه كان عالما فاضلا واما الحسين بن علي فانه كان سيدا مقدما مشهور الرياسة فاما علي بن عمر الاشرف فانه كان عالما وقد روى الحديث واما عمر بن علي بن الحسين والملقب بالاشرف فانه كان فخر السادة جليل القدر والمنزلة في الدولتين معا الاموية والعباسية وكان ذا علم وقد روى عنه الحديث وروى ابو الجارود زياد بن المنذر قال قيل لابي جعفر الباقر عليه السلام اي اخوتك احب اليك وافضل فقال عليه السلام اما عبد الله فيدي التي ابطش بها وكان عبد الله اخاه لابيه وامه واما عمر فبصري الذي ابصر به واما زيد فلساني الذي انطق به واما الحسين فحليم يمشي على الارض هونا واذا

خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وانا الآن مبتدئ بالكلام عن المسائل وايضاح
الحق فيها ومن الله استمد المعونة وحسن التوفيق فيما يظفر بهما الا من اعطاه ولا
يملكهما سواه وحسبنا ونعم الوكيل المسئلة الاولى قال الناصر رحمه الله اذا وقعت
النجاسة في ماء يسير نجس تغير او لم يتغير الشريف الاجل المرتضى علم الهدى
رضي الله عنه قال هذا صحيح وهو مذهب الشيعة الامامية وجميع الفقهاء وانما خالف
في ذلك مالك ومن وافقه من اهل الظاهر وراعوا في نجاسة الماء القليل منه والكثير تغير
احد اوصافه من لون او رائحة والحجة في صحة مذهبنا اجماع الشيعة الامامية
وفي اجماعهم عندنا الحجة وقد دللنا على ذلك في غير موضع من كتبنا وايضا قوله تعالى ويحرم
عليهم الخبائث وقوله تعالى والرجز فاهجر وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم وهذه
الظواهر تقتضي تحريم النجاسة من غير مراعاة لتغير الاوصاف التي هي اللون والطعم و
الرائحة المسئلة الثانية ان وقعت النجاسة في ماء كثير لم ينجس
ما لم يتغير احد اوصافه والكثير ما بلغ قلتين فصاعدا وقد اختلف الفقهاء
في هذه المسئلة فقالت الشيعة الامامية ان الماء الكثير لا ينجس بحلول
النجاسة فيه الا بان يتغير لونه او طعمه او رائحته وحد الكثير عندهم ما بلغ كرا
فصاعدا وحد الكر ما وزنه الف ومائتا رطل بالرطل المدني والرطل المدني ما
ئة وخمسة وتسعون درهما وقال ابو حنيفة واصحابه كل ماء يتيقن حصول ا
لنجاسة فيه او غلب في ظننا ذلك فهو نجس لا يجوز استعماله قليلا كان الماء
او كثيرا تغيرت صفاته او لم تتغير وراعى مالك والاوزاعي واهل الظاهر في الماء
القليل والكثير تغير الاوصاف وراعى اصحاب الشافعي القلتين فيما بلغه المقدار

عليهما

ابن صالح بن حي

عليهما لم ينجس عنه وما نقص عنهما نجس وقال الحسن بن صالح بن حي اذا كان الماء اقل من كر وحلته
نجاسة نجس واذا كان كرا لم ينجس وحد الكر مائة ثلاثة الف رطل يدلنا على صحة
ما ذهبنا اليه قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقد علمنا ان الماء الكثير
اذا خالطته نجاسة فلم تغير احد اوصافه لم يخرج من ان يكون مستحقا لهذا
الوصف فيجب ان يكون الحكم المتعلق بهذا الاسم لازما له ما لزمه هذا الاسم
وقد روى اصحاب الحديث عن النبي صلعم انه قال اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا وروت
الشيعة الامامية عن ائمتهم عليهم السلام بالفاظ مختلفة ووجوه مختلفة ان الماء اذا
بلغ كرا لم ينجسه ما يقع فيه من نجاسة الا بان يتغير احد اوصافه واجمعت الشيعة الا
مامية على هذه المسئلة واجماعها هو الحجة واما الكلام في تصحيح الحد الذي ذ
كرناه من الكر وتعيينه بالارطال فالحجة في صحته اجماع الامامية عليه واجماعها الحجة
وايضا فان الشافعي الذي خالفنا في تحديده بقلتين مذهبنا اولى من مذهبه
لان القلة اسم مشترك بين اشياء مختلفة لقلة الجبل والجرة ويستعمل
ايضا في ذروة كل شيء واعلاه وفي غير ذلك والكر يتناول شيئا واحدا فا
ن اختلفت مقاديره في البلدان وعادات اهلها فالتحديد به اولى فا
ن قيل قد روى الشافعي ما يزيل الاحتمال وهو قوله بقلال هجر قلنا قد ذكر
اهل العلم ان التحديد بقلال هجر من جهة الراوي وانه ليس من لفظ النبي صلعم
على ان الاشتراك باق مع هذا اللفظ لان قلال هجر اسم مبهم يحتمل سائر
ما تقدم ذكره فاما الكر فان كان مختلفا في مقاديره فليس يختلف ما يقع
عليه هذا الاسم واختلاف ما يقع اسم القلة ويجري الكر فيما بيناه مجرى

قولنا رجل في انه يقع على امر واحد غير مختلف في حقيقته وان اختلف الرجال في
الطول والقصر والعلم والجهل والاوصاف المختلفة ويجري اسم القلة مجرى قولنا
شيء في اختلاف ما يقع عليه على انا نتمكن من استعمال خبر القلتين وحمله على الكر
لان الكبيرتين اللتين تبلغ ماء سعتهما مقدار الكر واصحاب القلتين لا
يمكنهم استعمال خبر الكر لانه لا يعرف شيئا من الاكرار يبلغ خمسمائة رطل فان
قيل ولا يعرف ايضا كرا يبلغ الفا ومائتي رطل قلنا الاكرار مختلفة في البلدان وقد
ذكر لنا اختلافها ومبالغها في عادات اهلها وقالوا في الكر السليماني
انه ستة عشر العدل فانه الف وتسع مائة رطل وعشرون رطلا بالر
طل البغدادي فاذا نقصنا من ذلك الرطل المدني والعراقي قارب المبلغ ا
لذي ذكرناه فمن ادعى ان الذي حددنا به الكر غير معروف مبطل على كل حال
المسئلة الثالثة ولا فرق بين ورود الماء على النجاسة وبين ورود
النجاسة على الماء وهذه المسئلة لا اعرف فيها نصا لاصحابنا ولا
قولا صريحا والشافعي يفرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه فيعتبر
القلتين في ورود النجاسة على الماء ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسة وخالفه سائر الماء على ص
الفقهاء في هذه المسئلة ويقوى في نفسي عاجلا الى ان يقع التامل لذلك صحة
ما ذهب اليه الشافعي والوجه فيه انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على ال
نجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه
وذلك يشق فدل على ان الماء اذا ورد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة
كما يعتبر فيما ترد النجاسة عليه المسئلة الرابعة الماء اذا خالطه طاهر

فغير احدى

فغير احدى صفاته ~~جامدا او مائع فلم ينجس به لم~~ لا يجوز الوضوء به الصحيح عندنا
ان الماء اذا خالطه بعض الاجسام الطاهرة من جامد او مائع فلم ينجس به ولم يخرج
عن طبعه وجريانه ويسلبه اطلاق اسم الماء عليه فان الوضوء به جائز ولا اعتبار
في الغلبة بظهور اللون او الطعم او الرائحة بل بغلبة الاجزاء على حد يسلبه
اطلاق اسم الماء ووافقنا على ذلك ابو حنيفة وراعى الشافعي ومالك في ذلك
تغير الاوصاف من لون او طعم او رائحة وزعما ان احد اوصاف الماء متى تغير ولو با
ليسير من الطاهر لم يجز الوضوء به دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه مع اجماع الفرقة المحقة
قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فنقلنا من الماء عند فقده الى التراب من غير واسطة
والماء الذي خالطه يسير من زعفران منطلق عليه اسم الماء ولا ينتقل مع وجوده
الى التراب وايضا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم عام في كل مائع يتاتى الاغتسال
به الى ان يقوم دليل الى اخراج بعضها وليس لاحد ان يدعي ان يسير الزعفران
اذا خالطه الماء سلبه اطلاق اسم الماء وذلك ان اطلاق اسم الماء هو الاصل وا
لتقييد داخل عليه وطار يعرف به الحقيقة من المجاز فمن ادعى زوال الاطلاق
في الماء فعليه الدليل وبعد فانهم يقولون في ذلك انه ماء وقع فيه زعفران لا
يضيفونه اليه كما يضيفون الماء المعتصر من الزعفران اليه وهذا يدل على انه
المسئلة لم يتغير احد الاوصاف لا معتبر به ان الماء الذي يجاوره الطيب الكثير كالمسك
وغيره قد يتغير رائحته لمجاورة الطيب ومع هذا فلا خلاف في جواز الوضوء به
المسئلة الخامسة ولا يجوز الوضوء بشيء من الانبذة عندنا الا بعض الفقهاء
ان الوضوء بشيء من الانبذة لا يجوز النية منها والمطبوخ ولا النقيع

وهو مذهب مالك والشافعي وابي يوسف واحمد بن حنبل وداود وقال
ابو حنيفة التوضؤ بنبيذ التمر المطبوخ الذي يلي عند عدم الماء وقال
محمد بن الحسن يتوضأ به ويتيمم مع فقد الماء فاوجب الجمع بينهما في السفر
دليلنا على صحة مذهبنا مع الاجماع المتقدم ذكره بل اجماع جميع اهل البيت ع
قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا فنقلنا من الماء الى التراب من غير واسطة
وابو حنيفة يخالف هذا الظاهر لانه يجعل بينهما واسطة هي النبيذ وليس
له ان يقول ان في النبيذ ماء فمن وجده كان واجدا للماء ولا يجوز انتقاله
الى التراب وذلك ان ليس كل شيء كان فيه ما ينطلق اسم الماء عليه لان ا
لخل وماء الورد وسائر المايعات فيها ماء ولا ينطلق عليها اسم
الماء ويتيمم مع وجودها على انه لو تناول النبيذ اسم الماء لدخل تحت
الاية كدخول الماء المطلق ووجبت مساواة النبيذ الماء في حكم الاية
ويلزم جواز الوضوء بالنبيذ مع وجود الماء لانه جار مجراه وقد
اجمعوا على خلاف ذلك على ان الانبذة المسكرة عندنا نجسة ولا يجوز
الوضوء بها وهي نجسة وما ليس بمسكر منها داخل في المايعات كالخل
وما اشبهه لا يجوز الوضوء بها ويدل على انه لا يجوز الوضوء به وقد ا
ستقصينا في كتابنا مسائل الخلاف بين سائر الفقهاء الكلام في انه لا
يجوز الوضوء بالانبذة وتكلمنا على خبر ليلة الجن ووصفناه لمن
اراد الاستقصاء وجده هناك المسئلة السابعة ولا يجوز الوضوء
بالماء المستعمل وعندنا ان المستعمل في تطهير الاعضاء والبدن الذي لا نجاسة عليه
الماء

اذا جمع

اذا جمع في اناء نظيف كان طاهرا مطهرا ووافقنا في ذلك الحسن والنخعي والزهري والثوري
ومالك وداود وقد قيل ان مالكا كرهه بعض الكراهية وقال ابو حنيفة و
اصحابه ان الماء المستعمل لا يجوز الوضوء به واختلفوا في نجاسته فقال ابو
يوسف وهو نجس وروى مثل ذلك عن ابي حنيفة والصحيح من قولهم ابي
حنيفة انه طاهر غير مطهر وهو قول محمد بن الحسن وقال الشافعي انه طاهر غير
مطهر ايضا وقد حكي عنه عيسى بن ابان انه طاهر مطهر وذلك غير معمول عليه
والدليل على صحة مذهبنا الاجماع المتقدم ذكره وايضا قوله وينزل عليكم
من السماء ماء ليطهركم به وهذا عموم في المستعمل وغيره لان الاستعمال لا يخرجه
عن كونه منزلا من السماء واما قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا والواجد
للماء المستعمل واجد لما بيناه وله اسم الماء وايضا قوله تعالى ولا جنبا الا عابري
سبيل حتى تغتسلوا فاباح عز وجل الدخول في الصلوة بعد الاغتسال
ومن اغتسل بالماء المستعمل بينا وله اسم المغتسل بلا شبهة ولا معنى لقول
من يخالف في ان اطلاق اسم الماء لا يتناول المستعمل ويدعي انه بالاستعمال
قد خرج عن تناول الاسم له وذلك ان الوصف للماء بانه مستعمل وصف عن صورة
فيه ولا يخرجه من تناول اسم الماء المطلق ويجري في ذلك مجرى الماء
المشمس والمبرد والمسخن وما يدل على ان بالاستعمال لم يخرج عن تناول الاسم
الماء المطلق حتى يصير في حكم ماء الورد وماء الباقلي انه لو شربه من حلف
انه لا يشرب ماء يحنث بالاتفاق ولو شرب ماء الورد لم يحنث وقد استقصينا
هذه المسئلة ايضا في مسائل الخلاف المسئلة الثامنة لا يجوز التوضوء

بالماء المغصوب وتحقيق هذه المسئلة انه لا خلاف بين الامة في ان ا
ستعمال الماء المغصوب قبيح لا يجوز في الشريعة لانه تصرف في ملك الغير بلا
اذنه وليس المراد بقولهم انه يجوز التوضؤ به او لا يجوز هذا المعنى بل المراد
بذلك هل يكون من توضأ بالماء المغصوب وفعل قبيحا بتصرفه واستحق
العقاب والذم مزيلا للحدث ومستبيحا بذلك الصلوة او لا يكون كذلك
وعندنا ان الوضوء بالماء المغصوب لا يزيل الحدث ولا يبيح الصلوة و
خالف سائر الفقهاء في ذلك وادعوا ان الوضوء بمجرده مزيل للحدث
وان كان قبيحا والدليل على صحة مذهبنا الاجماع المتقدم ذكره وايضا
فقد دل الدليل على ان الوضوء عبادة وقربة ومما يستحق به الثواب
ولا يجوز التقرب الى الله تعالى واستحقاق الثواب منه بالمعاصي ولا
خلاف ان الوضوء بالماء المغصوب معصية وقبيح وحرام وايضا فلا
خلاف في ان نية القربة والعبادة في الوضوء مسنونة مندوب اليها
ولا يجوز ان يتقرب الى الله تعالى بالمعاصي والقبائح المسئلة التاسعة
ولا يجوز التحري في الاواني وان كانت جهة الطاهر اغلب وهذا صحيح
واليه ذهب اصحابنا وقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز التحري في الاناء
ين ويجوز فيما عدا ذلك اذا كانت الغلبة للطاهر واجاز الشافعي
التحري في الانائين وفيما زاد على ذلك دليلنا على المنع من التحري في الانية ا
لتي يتيقن نجاسة احدها قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وانما عنى
بالوجود القدرة على الماء الطاهر والتمكن منه ومن لا يعرف الشيء بعينه ولا

تمييزه فليس

تمييزه فليس بمتمكن منه ولا واجد له ولانه تعالى لم يذكر التحري في الاية بل امر
باستعمال الماء عند وجوده والتراب عند فقده فمن غير امر بالتحري
ومن اوجبه فقد زاد في الظاهر ما لا يقتضيه المسئلة التاسعة سؤر
السباع نجس والصحيح عندنا ان سؤر جميع البهائم من ذوات الاربع والطيور
ما خلا الكلب والخنزير طاهر يجوز الوضوء به ويكره سؤر ما يأكل الجيف
والميتة من هذه الجملة وكذلك يكره سؤر الحيوان ومثل ذلك قال الشافعي
وقال مالك ان اسئار جميع الحيوانات طاهر ومطهر وهو مذهب اهل الظاهر
وقال ابو حنيفة واصحابه سباع ذوات الاربع كلها نجس وكذلك اسارها
ما خلا الهر فان سؤرها طاهر الا ان الوضوء به مكروه وان فعل اجزاء ولم
يكره ابو يوسف سؤر الهر واما سؤر جميع سباع الطير وحشرات الارض
كالفارة والحية وما اشبهها يجري عندهم مجرى سؤر الهر في كراهة الوضوء البر
به دليلنا على كراهية سؤر ما ذكرناه وجواز الوضوء قوله تعالى وانزلنا
من السماء ماء طهورا وقوله وينزل من السماء ماء ليطهركم به وقد علمنا
ان شرب البهائم منه لا يخرجه من ان يكون منزلا من السماء فيجب بقاؤه على
اصل الطهارة وقد روى اصحاب الحديث نقلا مستفيضا عن النبي صلى الله عليه وآله افضل
انه سئل فقيل له يتوضأ بما افضلت الحمر فقال نعم وبما افضلت السباع
فاما نفي كراهية سؤر الهر فالدليل عليه ما روي عن كبشة بنت كعب بن ما
لك انها قالت دخلت على ابي قتادة فسكبت له وضوء فاقبلت الهرة فشربت منه
فاصغى الاناء اليها فقال انتعجبين يا ابنة اخي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول الهرة

لیس بنجس وهذا صریح فی نفی کراهیة سؤرها وقد روی عن النبی ص انه کان
یکفی لها الاناء وکان یتوضأ بسؤرها المسئلة العاشرة سؤر المشرك
نجس عندنا ان سؤر کل کافر بای ضرب من الکفر کان کافرا نجس
لا یجوز الوضوء به واجاز الوضوء به مالك وابو حنیفة واصحابه وحکی الطحاوی
عن مالك فی سؤر النصرانی والمشرك انه لا یتوضأ به دلیلنا علی صحة
ما ذهبنا الیه بعد اجماع الفرقة المحقة قوله تع انما المشرکون نجس وفی هذا
تصریح بنجاسة اسآرهم وروی عبد الله بن المغیرة عن سعید الاعرج قال سألت
ابا عبد الله عم عن الوضوء لسؤر الیهودی والنصرانی فقال لا المسئلة
الحادیة عشرة سؤر الحمار طاهر الصحیح عندنا طهارة سؤر الحمار وجواز
الوضوء به وهو قول مالك والاوزاعی والشافعی واهل الظاهر وقال ابو حنیفة
واصحابه والثوری لا یجوز الوضوء بسؤر الحمار واوجب ابو حنیفة
عند عدم الماء المتیقن طهارته الجمع بین الوضوء بسؤر الحمار والتیمم د
لیلنا علی مذهبنا اجماع الفرقة المحقة علیه والخبر الذی رویناه قبل هذه
المسئلة عن النبی ص من اباحة الوضوء بما افضلت الحمیر ولیس لهم ان یحملوا
لفظة الحمر علی الوحشیة لان ذلك تخصیص العموم بغیر دلیل ولان تحریم
سؤر الحمار الاهلی انما بناه علی تحریم لحمه وعندنا ان لحمه مباح مکروه
تابع للحمه المسئلة الثانیة عشرة کل حیوان یؤکل لحمه فبوله
وروثه طاهر هذا صحیح وهو مذهب مالك وحکی عن الثوری وزفر
وابن حی وقال محمد بن الحسن فی البول خاصة بمثل قولنا وقد خالفنا فی
الروث و

فی الروث وقال ابو حنیفة وابو یوسف والشافعی بول ما یؤکل لحمه وروثه
نجس بنجاسة ذلك مما لا یؤکل لحمه الدلیل علی صحة مذهبنا اجماع الفرقة
المحقة علیه وما رواه البراء بن عازب عن النبی ص انه قال ما اکل لحمه فلا بأس ببوله
وفی خبر آخر لا بأس ببوله وسلحه وروی حمید عن انس ان قوما من عرینة
قدموا علی النبی ص المدینة فاستوخموها فانتفخت اجوافهم فبعثهم الی
لقاح الصدقة لیشربوا من ابوالها فلو کان بولها نجسا لما جاز ذلك وقوله
عم لعمار انما یغسل الثوب من البول والدم والمنی فدل ظاهره
علی ما ذکرناه لان لفظة انما تقتضی ظاهرها التخصیص ونفی الحکم عما
عدا المذکور فان قیل نفی الخبر ذکر البول قلنا ظاهره یدل علی انه لا یغسل
من الروث ولم یقل احد من الامة ان الروث طاهر والبول نجس وبالخبر نعلم
طهارة الروث وبالاجماع نعلم ان البول مثله فیحمل ذکر البول فی الخبر علی
ان المراد به ما لا یؤکل لحمه المسئلة الثالثة عشرة بول
الصبی الذی لم یطعم نجس کبوله اذا طعم الصحیح فی تقدیر هذه
المسئلة انه لا خلاف بین العلماء فی نجاسة ابوال بنی آدم صغیرهم وکبیرهم
وانما اختلفوا فی بول الصبی قبل ان یطعم فاوجب قوم فیه الغسل کبول الکبیر
وذهب آخرون ان الغسل لا یجب فیه وانما یجب فیه الرش والنضح وقد حکی
عن الشافعی انه لیس بنجس فعقودهم علیه وعندنا ان بول الغلام
الصغیر لا یجب غسله من الثوب بل یصب علیه الماء صبا فان کان قد اکل الطعام
وجب غسله وجائز ان یغسل الثوب من بوله علی کل حال وقال الشافعی بمثل

فاستوخموها
فبعثهم

بول الصبی ما دام یشرب اللبن ولا یأکل الطعام ومعنی هذا القول من الاوزاعی انه لا بأس ص

مذهبنا ونص علی انه یکفی فیه الرش وقال الاوزاعی لا بأس بترك غسله والعدول
الی النضح والرش وقال ابو حنیفة ومالك والثوری وابن حی بول الصبی و
الصبیة ما دام یشرب اللبن ولا یأکل الطعام کبول الرجل یجب غسل الجمیع ولم یفرقوا
فاما الذی یدل علی نجاسة بول الصبی ما روی عنه عم من قوله استنزهوا
عن البول فان عامة عذاب القبر منه ولم یفصل بین بول الصبی الصغیر
والکبیر وقوله عم لعمار انما یغسل الثوب من البول والدم والمنی ولم یفصلوا
ما الذی یدل علی خفة بول الرضیع وجواز الاقتصار علی صب الماء والنضح
فهو اجماع الفرقة المحقة وما رواه امیر المؤمنین عم عن النبی ص قال یغسل من بول
الجاریة وینضح علی بول الصبی ما لم یأکل الطعام وروت لبابة بنت الحرث
ان النبی ص اخذ الحسین بن علی فاجلسه فی حجره فبال علیه قالت فقلت له
ص لو اخذت ثوبا واعطیتنی ازارك لاغسله فقال عم انما یغسل من بول
الانثی وینضح علی بول الذکر وقد استقصینا ایضا هذه المسئلة فی مسائل
الخلاف غایة الاستقصاء المسئلة الرابعة عشرة المنی نجس ککل المذی
اما المنی فعندنا انه نجس یجب غسله من البدن والثوب واما المذی فعندنا
انه طاهر ووافقنا علی نجاسة المنی خاصة مالك وابو حنیفة واصحابه الا ان
ابا حنیفة واصحابه وان وافقوا فی نجاسته فانهم یوجبون غسله رطبا
ویجزی عندهم فرکه یابسا وقال الثوری یفرکه وان لم یفرکه اجزأت الصلوة
فیه وقال ابن حی لا تعاد الصلوة من المنی فی الثوب وتعاد منه اذا
کان علی الجسد وکان یفتی مع ذلك بفرکه من الثوب اذا کان یابسا وبغسله
اذا رطبا

اذا کان رطبا وقال الشافعی المنی طاهر ویفرك من الثوب فان لم یفرك فلا
بأس والذی یدل علی نجاسة المنی اجماع الشیعة الامامیة ولا خلاف
بینها فی ذلك ویدل ایضا علی ذلك قوله تع وینزل علیکم من السماء ماء
لیطهرکم به ویذهب عنکم رجز الشیطان وروی فی التفسیر انه تع اراد بذلك
اثر الاحتلام فدلت الآیة علی نجاسة المنی من وجهین احدهما قوله تع ویذهب
عنکم رجز الشیطان والرجز والرجس والنجس بمعنی واحد یدل علی ذلك قوله
تع والرجز فاهجر واراد به عبادة الاوثان فعبر عنها تارة بالرجز واخری
بالرجس فثبت ان معناهما واحد واذا سمی الله تع المنی رجسا ثبت نجاسته
والوجه الثانی من دلالة الآیة انه تع اطلق علیه اسم التطهیر والتطهیر لا یطلق فی
الشرع الا لازالة النجاسة او غسل الاعضاء الاربعة ویدل علی ذلك ایضا ما رواه
عمار بن یاسر رض ان النبی ص قال انما یغسل الثوب من البول والدم والمنی و
هذا یقتضی وجوب غسله وما یجب غسله لا یکون الا نجسا وقد نبه علی نجاسته
من وجه آخر وهو الجمع بینه وبین النجاسات کالدم والبول فاما المذی فعند
نا انه لیس بنجس ولا ینقض الوضوء وخالفنا جمیع الفقهاء فی ذلك
الا ان مالکا قال فی المذی انه ان خرج علی وجه یخالف العادة وزاد علی
المعتاد لم ینقض الوضوء والذی یدل علی ذلك اجماع الفرقة المحقة وایضا
فالمذی مما یعم البلوی به ویکثر ویتردد ظهوره فلو کان نجسا وجب ان
یتظاهر الخبر بذلك علی وجه لا یمکن دفعه ویعلم ضرورة من دینه عم کما علم
فی نظائره من البول والغائط وما یجری مجراهما وایضا فان الاصل الطهارة

والنجاسة انما تعلم بالشرع على سبيل التجدد ولم نقطع عليه بالشرع بوجب
العلم فان المذي نجس وانه ينقض الوضوء وقد روى اصحابنا من طرق
مختلفة بانه طاهر لا ينقض الوضوء وخبر عمار الذي تقدم ذكره يدل على
طهارته لانه روى عنه عم ان الثوب لا يغسل الا من اشياء مخصوصة
ليس فيها المذي المسئلة الخامسة عشرة الدم كله نجس عندنا
ان دم السمك طاهر لا بأس بقليله وكثيره في الثوب وكذلك حكم ما لا
دم له سائل نحو البراغيث والبق وهو مذهب ابو حنيفة واصحابه وقال
مالك في دم البراغيث انه اذا تفاحش غسل واذا لم يتفاحش لم يغسل لا بأس
به وقال يغسل دم السمك والذباب وسوى الشافعي بين الدماء كلها
في النجاسة فاما دليلنا على طهارة السمك فهو بعد اجماع الفرقة المحقة قوله
تع احل لكم صيد البحر وطعامه يقتضي اباحة طاهرة واباحة اكل السمك وطهارته
لجميع اجزائه لان التحليل يقتضي الاباحة من جميع الوجوه ويدل عليه ايضا
قوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة
او دما مسفوحا او لحم خنزير فاخبر تع ان ما عدا المسفوح ليس بمحرم ودم
السمك ليس بمسفوح فيوجب ان لا يكون محرما ويدل على ذلك ايضا
انه لا خلاف في جواز اكل السمك بدمه من غير ان يسفح منه فلو كان نجسا
لما جاز ذلك الا ترى ان سائر الدماء لما كانت نجسة لم يجز اكل الحيوان التي
هي فيها الا بعد سفحها وايضا فلا خلاف في جواز اكل اللحم الذي قد بقي
في عروقه اجزاء من الدم وانه لا يجب ان يتتبع ذلك بالغسل لانه ليس بدم

مسفوح وكذلك

مسفوح وكذلك دم السمك وايضا فقد اتفقوا على ان الدم الباقي في العروق
بعد الذكاة طاهر لا يجب غسله لانه باق في العروق بعد الذكاة ويجوز اكله
وكذلك دم السمك المسئلة السادسة عشر الخمر نجسة وكذلك كل
شراب يسكر كثيره ولا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر الا ما يحكى عن شواذ
لا اعتبار بقولهم والذي يدل على نجاستها قوله تع انما الخمر والميسر والانصاب
والازلام رجس من عمل الشيطان وقد بينا ان الرجس والرجز بمعنى واحد
في الشريعة فاما الشراب الذي يسكر كثيره فكل من قال انه محرم الشرب ذهب
الى انه نجس كالخمر وانما يذهب الى طهارته من ذهب الى اباحة شربه وقد دلت
الادلة الواضحة على تحريم كل شراب اسكر كثيره فوجب ان يكون نجسا لانه لا
خلاف في ان نجاسته تابعة لتحريم شربه المسئلة السابعة عشر كل حيوان
ليس له دم سائل فانه لا ينجس بالموت وهذا صحيح عندنا ان كل ما لا نفس
له سائلة كالذباب والجراد والزنابير وما اشبهها لا ينجس بالموت ولا
ينجس الماء الذي يموت فيه اذا وقع فيه قليلا كان او كثيرا وابو حنيفة واصحابه في
هذه المسئلة وكذلك مالك وللشافعي فيها قولان قال في القديم انه لا
ينجس الماء وفي الجديد انه ينجسه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه قوله تع
او لحم خنزير قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة
او لحم خنزير وظاهر هذه يقتضي انه لا يحرم من المطعومات الا ما تضمنت
ذكره ولم يتضمن ذكره ما وقع فيه بعض ما لا نفس له سائلة من الطعام والشراب
فوجب ان يكون مباحا ولو كان نجسا لما ابيح اكله وشربه ولا يلزمنا ما اخرجناه

من عموم هذه الاية من المحرمات الكثيرة لان الدليل اقتضى ذلك ولا دليل فيما
اختلفنا فيه يقتضي العدول عن ظاهر الاية فان قيل قوله تع حرمت عليكم الميتة
وقوله في الاية التي تعلقتم بها الا ان يكون ميتة قد اقتضى بطلان ما ذكرتموه
قلنا ليس الامر على ما ظننتم لانه غير مسلم ان اسم الميتة بالاطلاق يتناول ما
لا نفس له سائلة من البعوض والبق اذا ماتت والنغار فيمنع من ذلك عم ان
تحريمه تع الميتة انما المراد به الافعال في عين الميتة دون غيرها من الطبيخ و
تصرف وانتفاع والماء الذي يجاوره الميتة ليس بميتة فيجب ان يكون موقوفا
في طهارته او نجاسته على الدلالة ولم يعد الله تع في المحرمات من المطعومات
فيجب ان يكون طاهرا وايضا فقد روى ابو هريرة عن النبي صم انه قال اذا وقع
الذباب في اناء احدكم فليمقله وذلك عموم في الحي والميت فقد اعلم ان حصولها
في الماء لا ينجس ولان المقل يوجب الموت الا ترى انه اذا مقلها في طعام
شديد الحرارة فانها تموت في الحال ولم يفصل عم بين الحار والبارد فلو كان
موتها يوجب النجاسة لما امر عم بمقلها مع علمه بانه يوجب موتها وفي خبر اخر
روى عن النبي صم انه قال كل طعام او شراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فهو
الحلال اكله وشربه والوضوء منه المسئلة الثامنة عشر كل حيوان لا يؤكل
لحمه فلا حكم لذكاته وموته وذكاته سواء الصحيح عندنا خلاف ذلك لان
ما لا يؤكل لحمه فلا حكم لذكاته ما ليس بالكلب ولا خنزير ولا انسان يؤثر
فيه الذكاة ويخرج من ان يكون ميتة ولو مات حتف انفه لم يجر مجرى خروج
نفسه بالذكاة وهو مذهب ابي حنيفة وقال الشافعي ما لا يؤكل لحمه

لا تلحقه الذكاة

لا تلحقه الذكاة وموته وذكاته سواء دليلنا على صحة ذلك اجماع الفرقة المحقة
عليه وايضا ما روي عن النبي صم من قوله دباغ الاديم ذكاته وفي بعض الاخبار ذكاة
الاديم دباغه فاقام الذكاة مقام الدباغ فاقتضى ذلك ان ما يعمل الدباغ في
تطهيره تعمل الذكاة فيه المسئلة التاسعة العشر شعر الميتة طاهر وكذلك
شعر الكلب والخنزير هذا صحيح وهذا مذهب اصحابنا وهو مذهب ابي حنيفة
واصحابه وقال الشافعي ان ذلك كله نجس دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد
الاجماع المتكرر ذكره قوله تع ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا
ومتاعا الى حين فامتن علينا بان جعل لنا في ذلك منافع ولم يفرق بين الذكية
والميتة ولا يجوز الامتنان بما هو نجس لا يجوز الانتفاع به لما لا يجوز ذلك
في سائر اجزائه ويقوى ذلك ما روي عنهم من قولهم وايضا فان الشعر لا حياة
فيه الا ترى ان الحيوان لا يألم باخذه منه كما يألم بقطع سائر اعضائه
وايضا لو كان فيه حياة لما جاز اخذه من الحيوان في حال حيوته والانتفاع به
كما لا يجوز ذلك في سائر اجزائه ويقوي ذلك ما روي عنه عم من قوله ما ابين من البهيمة
وهي حية فهو ميتة والشعر يبين منها في حال حياتها ولا يكون ميتة لانه لو كان
ميتة لكان بمنزلة سائر اجزائها ويمنع الانتفاع به واذا ثبت ان الشعر والصوف
والقرن لا حيوة فيه لم تحله الموت واذا لم يحله الموت كانت حيوته بعد
كحيوته قبله وليس لهم ان يتعلقوا بقوله تع حرمت عليكم الميتة فان اسم
الميتة يتناول الجملة بسائر اجزائها وذلك ان الميتة لما يحله الحيوة
والشعر لا يحله الموت كما لا يحله الحيوة ويخرج عن الظاهر وليس لا حد ان يقول

ان الشعر والصوف من جملة الخنزير والكلب وهما نجسان وذلك انه لا يكون من جملة الحي الا ما تحله الحيوة وما لا تحله الحيوة ليس من جملته وان كان متصلا به المسئلة العشرون جلد الميتة لا يطهر بالدباغ وهذا صحيح وعندنا انه لا يطهر جلد الميتة بالدباغ وخالف سائر الفقهاء في ذلك الا ما روي عن احمد ابن حنبل فانه منع من طهارة جلد الميتة بالدباغ الدليل على صحة مذهبنا مع الاجماع المتقدم ذكره وايضا قوله تع حرمت عليكم الميتة فاسم الميتة يتناول الجلد قبل الدباغ وبعده وايضا ما روي ان النبي صم قال قبل موته بشهر لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وهذا صريح في نصرة مذهبنا ونقض لما يروونه عنه عم من قوله ايما اهاب دبغ فقد طهر لان خبرنا متاخر وخبرهم متقدم وخلافهم يخالف فان اسم الاهاب يتناول الجلد قبل الدباغ وبعده لا يتناوله الا بلفظ الى مثله فانه قول من لا تحصيل له ولا خلاف بين اهل اللغة في ان اسم الاهاب يتناول الجلد في سائر حالاته المسئلة الحادية والعشرون ليس في غسل الاناء من ولوغ الكلب والخنزير عدد محصوص وانما يجب غسله الى ان يتيقن التطهير والتنظيف الصحيح عندنا ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب ثلث مرات اولاهن بالتراب وقال ابو حنيفة لا تحديد في غسله كما لا تحديد في ازالة سائر النجاسات وقال الشافعي يغسل سبعا احداهن بالتراب وذهب مالك الى ان الغسل ليس بواجب لكنه مستحب فانه استحب ان لا يكون الا سبعا وهو مذهب داود وقال الحسن ابن حي يغسل سبعا والثامنة بالتراب فاما الذي يدل على نجاسته بعد الاجماع المتقدم ذكره فهو ان الاخبار المتظاهرة

عن النبي صم

عن النبي صم انه امر بغسل الاناء اذا ولغ فيه الكلب والامر يقتضي الوجوب والغسل لا يكون الا من نجاسة ما مر به وفي بعض الاخبار امرنا باراقة الماء فلو لا ذلك عدل على النجاسة فاما روى فيما رواه ابو هريرة عن النبي صم قال اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله ثلثا او ليغسله ثلث مرات والذي يدل على تحديدنا بالثلث ان الخلاف بين اصحاب القول في وجوب الثلث ومن زاد على هذا العدد فلان على زيادة الدليل وللحجة تقطع العذر فيما زاد على ذلك ولانه لا يمكن من استعمال اخبارهم فيحمل ما زاد على الثلث على الندب وهم لا يتمكنون من استعمال اخبارنا لان الاقتصار على الثلث لا يجوز عندهم المسئلة الثانية والعشرون لا يجوز ازالة النجاسات بشيء من المائعات عندنا انه يجوز ازالة النجاسات بالمائع الطاهر وان لم يكن ماء وقال ابو حنيفة وابو يوسف وقال محمد وزفر ومالك والشافعي لا يجوز ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتقدم ذكره قوله تع وثيابك فطهر فامر بتطهير الثوب ولم يفصل بين الماء وغيره وليس لهم ان يقولوا انا لا نسلم ان الطهارة تتناول الغسل بغير الماء لان تطهير الثوب ليس هو بالكثر من ازالة النجاسة عنه وقد زالت بغسله بغير الماء مشاهدة لان الثوب لا يلحقه عبادة وايضا ما روي عنه عم في المستيقظ من النوم لا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها وامر بالغسل ولم يذكر الماء لا فرق في ذلك بين سائر المائعات وايضا حديث عمار رضه وقوله عم انما يغسل الثوب من المني والدم فقصر اعموم فيما يسمى غسلا وايضا حديث خولة بنت يسار انها سالت النبي صم عن دم الحيض يصيب الثوب

فقال عم حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه ولم يذكر الماء وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل في العادة الا الغسل بالماء دون غيره وذلك انه لو كان الامر على ما قالوه لوجب الا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت والنفط وغيرهما مما لم يجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلك ولم يكن معتادا بغير خلاف علم ان المراد بالخبر ما يتناوله اسم الغسل حقيقة من غير اعتبار بالعادة المسئلة الثالثة والعشرون يجب الاستنجاء من كل خارج من السبيلين سوى الريح فان الاستنجاء من البول والغائط واجب فمن تعمد تركه لم يجز صلوته وبذلك قال الشافعي وقال ابو حنيفة واصحابه الاستنجاء غير واجب واختلفت الرواية عن مالك في وجوب الاستنجاء ونفي وجوبه والاشهر انه موافق لابي حنيفة في نفي وجوبه فاما الريح فلا استنجاء فيها لا واجبا ولا ندبا وهو مذهب سائر الفقهاء والذي يدل على وجوب الاستنجاء بعد الاجماع المتقدم ذكره ما رواه ابو هريرة عن النبي صم قوله انما لكم مثل الوالد فاذا ذهب احدكم للغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بغائط وبول وليستنج بثلاثة احجار وامره عم يقع الوجوب وايضا ما روي عنه عم انه قال لا يكفي احدكم ان يستنجي دون ثلثة احجار وفي لفظ اخر لا يجزي احدكم دون ثلثة احجار فاما الريح فلو كان فيها استنجاء واجب او مستحب مع عموم البلوى بها وكثرة حدوثها وتكررها لوجب ان يكون النقل به متظاهرا كما يتظاهر في غيره وايضا فالاصل انه لا عبادة والشرع طارئ متجدد وقد علمنا ان الاستنجاء من الريح شرع فمن ادعاه فعليه الدلالة ولا دلالة له كافية له في ذلك المسئلة الرابعة والعشرون

النية شرط

النية شرط في صحة الوضوء عندنا ان الطهارة تفتقر الى نية وضوء كانت او تيمما او غسلا من جنابة او حيض وهو مذهب مالك والشافعي وربيعة وابي ثور واسحق بن راهويه وداود وابن حنبل وقال الثوري وابو حنيفة واصحابه ان الطهارة بالماء لا تفتقر الى النية وقالوا جميعا الا زفر ان التيمم لا بد فيه من نية وقال ابن حي يجزي الوضوء والتيمم جميعا بغير نية دليلنا بعد الاجماع المتقدم ذكره قوله تع يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية وتقدير الكلام فاغسلوا للصلوة وانما حذف ذكر الصلوة اختصارا وهكذا مذهب العرب لانهم اذا قالوا اذا اردت لقاء الامير فالبس ثيابك واذا اردت لقاء العدو فخذ سلاحك وتقدير الكلام فالبس ثيابك للقاء الامير وخذ سلاحك للقاء العدو والغسل لا يكون للصلوة الا بالنية لان بالنية يتوجه الفعل الى جهة دون غيرها وايضا ما يروى عن النبي صم من قوله الاعمال بالنيات وانما لامرئ ما نوى وقد علمنا ان الافعال قد توجد خالية من غير نية فوضح ان المراد بالخبر انها لا تكون قربة شرعية مجزية الا بالنيات وقوله عم انما لامرئ ما نوى يدل على انه ليس ما لم ينو هذا حكم اللغة العربية الا ترى ان القائل اذا قال انما لك درهم فقد نفى ان يكون له اكثر من درهم والذي يدل على صحة ما ذكرناه في لفظة انما ان ابن عباس كان يذهب الى جواز بيع الدرهم بالدرهمين نقدا وانما ابى نسيئة وخالفه في ذلك وجوه الصحابة واحتجوا عليه بنهي النبي صم عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة فعارضهم بقوله عم انما الربا في النسيئة

فجعل هذا الخبر دليلا على انه لا ربا الا في النسيئة وقول ابن عباس حجة في طريق اللغة
وبعد فان المخالفين لنا في هذه المسئلة لم يمنعوه من قولهم من طريق اللغة بل من جهة
غيرها فدل ذلك على ما ذكرناه وقد استقصينا هذه المسائل غاية الاستقصاء و
نبهنا فيها على النكت الغايات في مسائل الخلاف المسئلة الخامسة والعشرون
المضمضة والاستنشاق سنتان في الوضوء والغسل جميعا هذا صحيح وهو مذ
هبنا ومذهب الحسن البصري والزهري وربيعة ومالك والشافعي والليث
بن سعد والاوزاعي وذهب اسحق بن راهويه وابن ابي ليلى الى انهما واجبان
في الوضوء والغسل معا وذهب ابن حنبل وابو ثور الى ان الاستنشاق واجب
فيهما في الوضوء دون المضمضة غير واجبة فيهما وقال داود الاستنشاق واجب
في الوضوء دون المضمضة ولا يجبان في غسل الجنابة وذهب الثوري وابو
حنيفة واصحابه في بعض الروايات عن الليث بن سعد الى انهما واجبان في
الغسل من الجنابة غير واجبين في الوضوء والذي يدل على صحة مذهبنا بعد
الاجماع المتقدم ذكره ما يروى عن ام سلمة انها قالت قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله اني
امرأة اشد ضفر رأسي افانقضه في الغسل من الجنابة فقال عم انما يكفيك ان تحثي
على رأسك ثلث حثيات ثم الماء وتفيضي الماء عليك فاذا انت فعلت ذلك
فقد طهرت فبين عم ان الاجزاء واقع بغير المضمضة والاستنشاق شرع
فمن ادعاه كان عليه الدليل ولا دليل في ذلك يقطع العذر وقد سقط بهذه
الجملة اذا تأملت خلاف كل من حكينا خلافه في هذه المسائل ومن اراد الاستقصاء
رجع الى ما املينا في مسائل الخلاف فان الكلام في هذه المسئلة مستقصى هناك

المسئلة السادسة

المسئلة السادسة والعشرون تخليل اللحية واجب كثيفة كانت او رقيقة الصحيح عندنا
ان الامرد والمرأة لا شعر لهما على وجههما يجب عليهما غسل وجوههما وحد الوجه من قصاص شعر
الراس الى محادر الذقن طولا وما دارت السبابة والابهام والوسطى عرضا
فمن كان ذو لحية كثيفة تغطي بشرة وجهه فما لا يظهر مما تغطيه اللحية لا يلزمه
ايصال الماء اليه ويجزيه اجراء الماء على اللحية من غير ايصال الى البشرة المستورة
ووافقنا الشافعي في ذلك الا في حد الوجه فان الشافعي حده في كتاب الام بانه
من قصاص شعر الراس واصول الاذنين الى ما اقبل من الذقن واللحيين و
حده المزني بانه من منابت شعر راسه واصول اذنيه ومنتهى اللحية الى ما اقبل من
وجهه وذقنه وقال ابو حنيفة يلزمه غسل ما ظهر من الوجه ومن اللحية بعينها
وقال ابو يوسف يلزمه امرار الماء على ما ظهر من بشرة الوجه فاما ما غطاه الشعر
فلا يلزمه ايصال الماء اليه ولا امراره على الشعر النابت عليه وقال ابو ثور يلزمه
غسل بشرة الوجه وان كان الشعر قد غطاها واشار المزني في بعض كتبه الى
هذا والذي يدل على ان تخليل اللحية الكثيفة وايصال الماء الى البشرة لا يلزم
بل يكفي اجراء الماء على الشعر النابت بعد اجماع الفرقة المحقة قوله تع فا
غسلوا وجوهكم والذي يواجه به هو اللحية دون البشرة لان الشعر قد غطاها
فبطلت المواجهة فيها وايضا فلا خلاف في ان الوجه اسم لما يقع المواجهة
به وانما الخلاف وقع في هل كل ما يواجه منه لا وعلى ان باطن اللحية وبشرة
الوجه المستورة بالوجه ليس مما يواجه به فلا يلزم التخليل فاما الحجة على
ابي حنيفة وابي يوسف فهو قوله تع فاغسلوا وجوهكم ومن غسل بعض بشرة

وجهه وبعض ما علا البشرة من شعر لحيته لم يغسل جميع وجهه والاية تقتضي غسل جميع
الوجه وايضا فالدليل على صحة حد ما في الوجه بعد الاجماع المتقدم ذكره ان الخلاف
في ان ما اعتبرناه في حدنا هو من الوجه ويجب غسله وانما الخلاف فيما زاد عليه ومن ادعى
زيادة على المجمع عليه كان عليه الدليل المسئلة السابعة والعشرون غسل العذار
واجب بعد نبات اللحية كوجوبه قبل نباتها وهذا غير صحيح والكلام فيه قد ت
بيناه في تخليل اللحية والكلام في المسئلتين واحد لانا قد بينا ان الشعر الكثيف اذا
علا البشرة انتقل الفرض اليه المسئلة الثامنة والعشرون يدخل المرفقان
في الوضوء وهذا صحيح وعندنا ان المرافق يجب غسلها مع اليدين وهو قول
جميع الفقهاء الا زفر بن الهذيل وحده وحكي عن ابي بكر بن داود الاصفهاني
مثل قول زفر في هذه المسئلة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الفرقة المحقة
وايضا قوله تع وايديكم الى المرافق ولفظة الى قد تستعمل في الغاية وتستعمل
ايضا بمعنى مع وكلا الامرين حقيقة قال الله تع ولا تأكلوا اموالهم الى اموا
لكم اراد بلا خلاف مع اموالكم وقال تع حاكيا عن عيسى عم من انصاري الى الله اراد
مع الله ويقول العرب ولي فلان الكوفة الى البصرة وانما يريدون مع البصرة
من غير انتهاء الى الغاية ويقولون ايضا فعل فلان كذا واقدم على كذا هذا
الى ما فعله من كذا وكذا وانما يريدون مع ما فعله بعد فان لفظة الى
اذا احتملت الغاية واحتملت ان تكون بمعنى مع فحملها على معنى مع اولى لانه
اعم في الفائدة وادخل في الاحتياط لغرض الطهارة وشبهه من اخراج المرفق
من الوضوء انه جعل الى للغاية والحد وظن ان الحد لا يدخل في المحدود وهذا

ليس بصحيح

ليس بصحيح لانا قد بينا ان لفظة الى مشتركة بين الغاية وغيرها ولو حملت
على الغاية لكان دخول المرافق واجبا لانه اولى في باب الاستظهار
للغرض والاحتياط له ولان الحد قد يدخل يقينا فلا يجوز اسقاطه بالشك و
اذا كان دخول الغاية والحد تارة وخروجهما مشكوكا فيه وجب ادخال المرافق لرفع
الشك وحصول اليقين المسئلة التاسعة والعشرون لا يجوز الغسل
من المرفق الى الكف عندنا الصحيح خلاف ذلك وان الابتداء من المرفقين
الى اطراف الاصابع ويكره استقبال الشعر والابتداء بالاصابع وفي اصحابنا من
اوجب ذلك وذهبا الى انه متى ابتدأ بالاصابع وانتهى الى المرفقين لم يرتفع و
من عدا فقهاء الشيعة يجعل المتوضئ مخيرا بين الابتداء بالاصابع او المرفق
ولا يرى لاحد الامرين مزية على الاخر دليلنا على صحة مذهبنا الاجماع المتقدم
ذكره وايضا ما روي عنه عم انه توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل ا
لله الصلوة الا به فلا يخلو من ان يكون ابتدأ بالمرفق او الاصابع فان كان
ابتدأ بالمرفق فهو الذي ذهبنا اليه وان كان بالاصابع فيجب ان يكون
على موجب ظاهر الخبر انه من ابتدأ بالمرفق لا يقبل صلوته واجمع الفقهاء على
خلاف ذلك ولا اعتبار بمن يجوز خلافه في هذه المسئلة فما وجب الابتداء
بالاصابع لان الاجماع سابق له ولانه بناء ذلك على ان الى بمعنى الغاية والحد
وان الحد خارج عن المحدود وقد بينا اشتراك هذه اللفظة المسئلة
الثلاثون فرض المسح متعين بمقدم الراس والهامة الى الناصية
هذا صحيح وهو مذهبنا وبعض الفقهاء يخالفون في ذلك ويجوزون

المسح مع الاصابع على اي بعض كان من الراس والدليل على صحة ما مذهبنا
الاجماع المتقدم ذكره وايضا فلا خلاف بين الفقهاء في ان من مسح على مقدم
الراس فقد ادى الفرض وازال الحدث وليس كذلك من مسح موخر الراس فالعلم
الاجماع اولى وايضا فان الحدث متيقن وازالته بيقين اولى ومن مسح مقدم
راسه ازاله بيقين وليس كذلك من مسح غير هذا الموضع المسئلة الحادية والثلا
ثون المسح على الرجلين الى الكعبين هو الفرض وهذا هو صحيح وعندنا ان
الفرض في الرجل المسح دون الغسل فمن غسل لم يجزه وقد روي القول با
لمسح عن جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس رض وعكرمة وانس وابي
العالية والشعبي وغيرهم وكان الحسن بن ابي الحسن البصري يقول بالتخيير بين ا
لمسح والغسل وهو مذهب محمد ابن جرير الطبري وابي علي الجبائي وقال من عدا
من ذكرناه من الفقهاء ان الفرض هو الغسل دون المسح دليلنا على صحة ما
ذهبنا اليه قوله تع يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فاوجب على الوجه
بظاهر اللفظ الغسل ثم عطف الايدي على الوجوه فاوجب لها بالعطف
مثل حكمها فصار كانه قال فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم ثم اوجب مسح
الرؤس بصريح اللفظ كما اوجب غسل الوجوه لكن ثم عطف الارجل على
الرؤس فوجب ان يكون لها في المسح مثل حكمها بمقتضى العطف ولو جاز ان
يخالف في الحكم المذكور الرؤس الارجل جاز ان يخالف حكم الايدي في الغسل
الوجوه وروي امير المؤمنين عم وابن عباس رض انه وصف وضوء رسول الله صلعم

فمسح على

فمسح على رجليه وروي عنه ايضا قال ان كتاب الله المسح ويابى الناس الا الغسل وقد روي
مثل ذلك عن امير المؤمنين عم انه قال ما نزل القرآن الا بالمسح ويروى عن ابن عباس ايضا
انه قال غسلتان ومسحتان وهذه الاخبار التي ذكرناها مما رواها مخالفونا
من الفقهاء وسطروها في كتبهم فليس لهم ان يقولوا انا ما نعرفها فاما ما يختص
بروايته في وجوب مسح الرجلين فهو اكثر من السيل والليل ومن ان يحصى كثرة وليس لاحد ان
يحمل خفض الرؤس على المجاورة كما قالوا جحر ضب خرب لان ذلك يبطل من وجوه ا
ولها انه لا خلاف بين اهل اللغة في ان الاعراب بالمجاورة شاذ نادر لا يقاس عليه
وانما ورد في مواضع ان طلم موضع اعرب بالمجاورة مفقود فيه حرف العطف الذي
تضمنته الاية ولا مجاورة مع حرف العطف لانه حائل بين الكلامين مانع من تجاورهما
الا ترى انهم لما ان اعربوا جحر ضب خرب بالمجاورة وكان اللفظان متجاورين من
غير حائل بينهما وكذلك قول الشاعر كبير اناس في بجاد مزمل لان من صفات
الكبير لا البجاد فلما جره بالمجاورة وكان اللفظان متجاورين بلا حائل من العطف
وثانيها ان الاعراب بالجوار انما يستحسن بحيث ترتفع الشبهة في المعنى الا
ترى ان الشبهة زائلة في كون خرب من صفات الضب وانه من صفات الجحر لا
شبهة في ان الوصف بمزمل راجع الى الكبير لا الى البجاد وليس هكذا الاية لا
ن الارجل يصح ان يكون فرضها المسح كما يصح ان يكون الغسل والشك واقع
فلا يجوز اعرابها بالمجاورة مع وقوع اللبس والشبهة فان قيل كيف اعتمدتم
على القراءة بالجر في الارجل وقد قرئت بالنصب والنصب موجب لغسل الارجل
قلنا القراءة بالنصب ايضا تقتضي المسح لان موضع الرؤس في العربية موضع نصب

متقاربين

كونك

بوقوع الفعل الذي هو المسح وانما جرت الرؤس بالباء الزائدة وعلى هذا لا ينكر ان يعطف
الارجل على موضع الرؤس لا لفظها فينتصب وان كان الفرض فيها المسح كما كان في الرؤس
والعطف على الموضع جائز مشهور عند اهل العربية الا ترى انهم يقولون لست
بقائم ولا قاعدا فينصبون قاعدا على موضع قائم لا اللفظ وكذلك يقولون حشنت بصدره
وصدر زيد وان زيدا في الدار وعمرو فيرفع عمرو على الموضع لان وما بعدها في
في موضع رفع ومثله قوله تع ومن يضلل الله فلا هادي له ونذرهم بالجزم على معنى
فلا هادي لانه موضع جزم قال الشاعر معاوي اننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا
الحديدا فنصب الحديد على الموضع وقال الاخر هل انت باعث دينار لحاجتنا
او عبد رب اخا عون بن مخراق وانما نصب عبد رب لان من حق الكلام
هل انت باعث دينارا فحمل على الموضع لا اللفظ وهذه المسئلة ايضا مما استقصينا
واستوفيناه في الكلام في مسائل الخلاف فمن اراد بلوغ الغاية في معنى هذه
الاية رجع الى الموضع الذي ذكرناه المسئلة الثانية والثلثون الدلك
شرط في صحة الوضوء عندنا ان امرار اليد على الجسد في غسل الجنابة غير واجب وكذلك
في الوضوء وبه قال ابو حنيفة واصحابه والثوري والاوزاعي والشافعي وقال
مالك لا يجزيه حتى يدلك ما يغسله ويمر يده عليه وهو مذهب الزيدية دليلنا
بعد اجماع الفرقة المحقة قوله تع حتى تغتسلوا او قوله تع فاغسلوا وجوهكم
ولا شبهة في انه يسمى مغتسلا وان لم يدلك بدنه ويمر يده عليه وقوله عم اما
انا فافيض على راسي وسائر بدني فاذا فعلت ذلك فقد طهرت فبين وقوع
الكفاية والطهارة بهذا الغسل دون امرار اليد وقوله عم لام سلمة انما يكفيك

ان تحثي على

ان تحثي على راسك ثلث حثيات من ماء ثم تفيضي الماء عليك فاذا انت قد
طهرت وقوله عم اذا وجدت الماء فامسسه جلدك ولم يفرق بين من اغتسل ولم يمر يده
ومن قد امس الماء جلده المسئلة الثالثة والثلاثون التوالي واجب في احد
الوجهين عندنا ان الموالاة واجبة بين الوضوء ولا يجوز التفريق ومن فرق بين
الوضوء مقدار ما يجف معه غسل العضو الذي انتهى اليه وقطع الموالاة من في ا
لهواء المعتدل وجب عليه اعادة الوضوء وهو القول المتقدم للشافعي وبه قال ا
لاوزاعي في بعض الروايات وربيعة بن ابي عبد الرحمن وابن حنبل وقال مالك وابن
ابي ليلى والليث بن سعد من فرق متعمدا وجب ان يستانف وان فرق لعذر
جاز ان يبني عليه والتفريق المعتمد عنده ان يغسل وجهه ولا يغسل يديه مع
وجود الماء وتمكنه منه حتى يجف الماء على وجهه والتفريق بالعذر ان ينقلب
الماء او يجد منه دون الكفاية فيتشاغل بطلب الكفاية وقال ابو حنيفة واصحابه
يجوز تفريق الوضوء وهو مذهب سعيد ابن المسيب وعطا والحسن والثوري
وداود وبه قال الشافعي في الجديد وروي ايضا عن الاوزاعي دليلنا
على وجوب الموالاة بعد الاجماع المتكرر ذكره ما روي عنه عم انه توضا مرة
مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فلا يخلو من ان يكون عم والى
بين الوضوء او لم يوال فان لم يكن والى ادى ذلك الى ان الوضوء مع الموالاة
لا يقبل الصلوة الا به وهذا خلاف الاجماع فثبت انه عم والى رجلا توضا وفي قدمه
لمعة قدر الدرهم لم يصبها الماء فامره عم بان يعيد الوضوء والصلوة ومن
قال ان الامر على الفور وهو الظاهر في الشريعة يمكن ان يستدل بالاية على وجوب

تمسه

الموالاة وانه يعدو غسل وجهه مامور من الفور بغسل يديه وكذلك باقي الاعضاء المسئلة
الرابعة والثلاثون لا يجوز المسح على الخفين مع القدرة على غسل الرجلين ومن مسح
مقلدا او مجتهدا اثم ووقف على خطائه وجب عليه اعادة الصلوة هذا صحيح ولا يجوز
عندنا المسح على الخفين ولا الجوربين ولا الجرموقين في سفر ولا حضر مع الاختيار
ووافقنا في ذلك من السلف منهم صحابة وتابعون واختلفت الرواية عن مالك فروى مالك
ابن القسم عنه انه ضعف المسح على الخفين وحكى ابن المنذر عن بعض اصحاب مالك
ان الذي استقر عليه مذهب مالك انه لا يجوز المسح على الخفين وقد روي عنه جوازه
الا انه لم يحد في ذلك حدا كما حد غيره من الفقهاء وسوى بين المقيم والمسافر وقال
ابو حنيفة واصحابه والثوري والاوزاعي وابن حي والشافعي وداود بالمسح على
الخفين دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتكرر وقوله تع وامسحوا برؤسكم
وارجلكم الى الكعبين فاوجب تع ايقاع المسح على ما هو رجل على الحقيقة وقد
علمنا ان الخف لا يسمى رجلا في لغة ولا شرع ولا عرف كما ان العمامة لا تسمى راسا
والبرقع لا يسمى وجها وليس لهم ان يعترضوا بقول القائل وطئت كذا برجلي وان كان
لابسا للخف لان ذلك مجاز واتساع بلا خلاف والمجاز لا يحمل عليه الكتاب الا بدليل
قاهر يدل على ذلك ايضا ما روي عنه عم انه توضى مرة مرة وقال هذا وضوء لا
يقبل الله الصلوة الا به ولا خلاف انه ما اوقع الفعل في تلك الحال الا على الرجل دون
الخفين فوجب مطابقة الخبر لا يجوز ايقاعه على غيرها وليس لاحد ان يدعي
في الاية وهذا الخبر جميعا انهما انما يتناولان من كان ظاهر الرجل دون لابس الخف
لان ذلك تخصيص العموم بغير دليل ويدل على ذلك ايضا ما روي عن امير المؤمنين عم

من انه قال

من انه قال نسخ الكتاب المسح على الخفين وفي رواية اخرى ما ابالي امسحت على الخفين او
على ظهر عير بالفلاة ولم يحك عن احد من الصحابة خلافه في ذلك او اعتراض قوله بان
يكون مع ظهوره وروي عن ابن عباس انه قال سبق كتاب الله المسح على الخفين
ولم ينكر ذلك عليه احد وروي عن عايشة انها قالت لان تقطع رجلاي بالمواسي ا
حب الي من ان امسح على الخفين ولم يعرف راد لقولها ولا منكر عليها فاما الاخبار
التي رووها فان النبي صم مسح على خفيه واباح المسح على الخفين فلا تعارض ظاهر الكتاب
لان نسخ الكتاب او تخصيصه بها او لا يدرى احدهما غير جائز ولنا ايضا على سبيل التطاول
ان نتقبلها ونحملها على حال الضرورة الا برد شديد يخاف منه على النفس او الاعضاء
او لعدو ومرض والضرورة تبيح ذلك عندنا وهذه المسئلة ايضا مما استقصينا
في مسائل الخلاف فمن اراد استيفاءها اصابه هناك فاما من مسح مقلدا
او مجتهدا اذا وقف على خطائه بعد ذلك فلا شبهة في انه يجب عليه اعادة ا
لصلوة لانه ما ادى الفرض لان الله تع اوجب عليه بطهر رجليه فطهر غيرهما ال
المسئلة الخامسة والثلاثون النوم بمجرده حدث والمعتبر احوال النائم هذا
صحيح وعندنا ان النوم الغالب على العقل والتمييز ينقض الوضوء على اختلاف
حالات النائم من قيام وقعود وركوع وسجود ووافقنا على ذلك المزني وقال
ابو حنيفة واصحابه لا وضوء من النوم الا على من نام مضطجعا او متوكيا فاما
من نام قائما او راكعا او ساجدا او قاعدا سواء كان في الصلوة او غيرها
فلا وضوء عليه وروي عن ابي يوسف انه قال ان تعمد النوم في السجود فعليه الوضوء
وقال ابن حي والثوري لا وضوء الا على من نام مضطجعا وهذا مذهب داود

قال مالك من نام ساجدا او مضطجعا توضا ومن نام جالسا فلا وضوء عليه الا ا
ن يطول فيفرق في القاعد بين القليل من النوم والكثير وهو مذهب ابن حنبل وقال
الليث اذا تصنع النوم جالسا فعليه الوضوء ولا وضوء على القائم والجالس اذا غلبهما
النوم وقال الشافعي من نام في غير حال القعود وجب عليه الوضوء فاما من نام قاعدا فان
كان زائلا عن مستوى الجلوس لزمه الوضوء وان كان متمكنا من الارض فلا وضوء عليه وروي
عن الاوزاعي انه لا وضوء من النوم فمن توضا منه فضل اخذ به واذا تركه فلا حرج
ولم يذكر عنه الفصل بين احوال النائم وقد حكي عن قوم من السلف نفي الوضوء من
النوم كابي موسى الاشعري وعمرو بن دينار وحميد الاعرج ومتى دللنا على وجوب
الوضوء من الاستثقال في النوم على طريق العموم فقد رددنا على جميع المخالفين في
هذه المسئلة دليلنا على ذلك غيره وقوله تع يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا الاية وقد نقل اهل التفسير جميعا ان المراد بالآية اذا قمتم من النوم وان الاية
وردت على سبب معروف يقتضي تعلقها بالنوم فكانه تع قال اذا قمتم الى الصلوة
من النوم فتوضوا وهذا يوجب الوضوء من النوم على الاطلاق وايضا ما روي عن النبي صم
قال العينان وكاء السه فمن نام فليتوضا وفي خبر اخر العينان وكاء السه فا
ذا نامت العينان استطلق الوكاء وايضا ما رواه صفوان بن عسال عسا
المرادي انه قال كان رسول الله صم يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة
ايام ولياليهن الا من الجنابة لكن من غائط وبول ونوم وظاهر هذه الا
خبار يدل على وجوب الوضوء من كل نوم من غير مراعاة لاختلاف الاحوال و
ليس لاحد ان يصرف ذكر النوم في الاخبار التي ذكرناها الى المعهود المالوف وهو

نوم المضطجع

نوم المضطجع دون القائم والراكع ويدعي ان القائل اذا قال فلان قد نام لا يعقل
من اطلاقه الا النوم المعتاد دون غيره وذلك ان الظاهر يقتضي عموم الكلام و
تعلقه بكل ما يتناوله الاسم وتعلقه بنوم دون نوم تخصيص للعموم بلا دلالة وبعد
فغير مسلم ان القائل اذا قال نام فلان انه يفهم من اطلاقه الاضطجاع وان فهم ذلك
في بعض الاحوال فبقرينة وهو دلالة على انه لا خلاف بيننا وبين من اعتبر اختلاف
الاحوال في النوم ان قوله عم من نام فليتوضا يتناول نوم المضطجع في اوقات
من ليل او نهار ولا يختص بالاوقات المعهودة فيها النوم حتى يدعي مدع انه
يختص بالليل او بوسط نهار ولان ما عدى ذلك من اوقات النهار ليس بمعهود
فيه النوم فكما انا نحمله على عموم الاوقات التي يقع فيها النوم ولا يراعى ما يعتاد فيه
النوم فكذلك يحمل على جميع الاشكال والهيئات التي يقع فيها النوم ينام
النائم عليها ولا يراعى في ذلك عادة مالوفة وايضا ما روته عايشة عنه عم
انه قال من استجمع نوما فعليه الوضوء وفي خبر اخر اذا استثقل احدكم نوما فعليه فليتوضا
فاما الاخبار التي رووها عن النبي صم في نفي الوضوء من النوم فانا نحملها اذا
صحت على نوم لا استثقال معه وانما هو تهويم وسنة خفيفة وقد ا
ستقصينا الكلام في هذه المسئلة وعليها في الخلاف المسئلة السادسة
والثلاثون فعل الكبيرة حدث هذا غير صحيح عندنا وعند جميع الفقهاء
بلا خلاف في نفيه وعلى هذا اجماع الفرقة المحقة بل اجماع ومن يجدد
خلافه في ذلك فالاجماع قد سبقه ولا ينقل احد من الرواة ان فعل المعاصي
في ايام النبي صم او في ايام الصحابة والتابعين وقد اختلفوا في كثير من الاحداث

على حدث ناقض نفسه لانه ينقض الطهر وبعد فقد بينا ان ما يعم به البلوى وتتكرر حدوثه
لا بد من ايراد بيان حكمه مورد ايقطع العذر وشلج الصدور وعلى هذا قولنا في ان
مس الذكر لا ينقض الوضوء ولو كان فعل المعصية حدث ناقض نفسه لوجب ان يرد
ذلك ورودا يقطع العذر ويوجب العلم ولشترك فيه الحائض والعام كالواجب
في امثاله على ان الامة مجمعة على ان الاحداث كلها ما خرجت من البدن ثم اختلفوا
فيما يخرج من السبيلين فراعى قوم كونه معتادا او فرق بينه وبين ما ليس بمعتاد
ولا احد منهم اثبت حدثا ينقض الطهر لا يخرج من البدن ولا يعترض على هذا الكلام
النوم والجنون والاغماء لان ذلك كله اذا غلب على التميز لا يؤمن معه خروج الخارج من
السبيلين الذي هو الحدث فجعلوا ما لا يؤمن معه من الحدث حدثا في نفسه
والمعاصي خارجة عن هذه الجملة فكيف يجعل احدا ثاعلى انه يلزم على هذا المذهب ان
يكون من عصى باعتقاد مذهب فاسد لا يصح وضوءه ما دام مصرا على هذه المعصية
لان الدليل قد دل على ان جنس الاعتقاد لا يبقى وانما يستمر كون المعتقد معتقدا
باعتقادات يجددها في كل حال واذا كان من ذكرناه يجدد في كل حال اعتقادات
هي معاص وكبائر لم يصح له وضوء وهذا يوجب الا يصح الصلوة ولا الوضوء لمن
هذه حاله وقد علم خلاف ذلك وايضا فان المصر على المعاصي هو الذي يجدد
مع الذكر لها العزم على فعلها والعزم على المعصية معصية وهذا يوجب الا يصح
وضوء مصر على المعاصي ولا صلوته ولا احد من الامة يبلغ الى هذه الحال المسئلة
السابعة والثلاثون كل حركة كانت معصية نقضت الوضوء والكلام في هذه
المسئلة هو الكلام الذي تقدم معا فلا معنى المسئلة الثامنة والثلاثون
لا تزول

لا تزول طهارة متيقنة بحدث مشكوك هذا صحيح وعندنا ان الواجب البناء
على الاصل طهارة كان او حدثا فمن شك في الوضوء وهو على يقين من الحدث وجب
عليه الوضوء ومن شك في الحدث وهو على يقين من الوضوء بنى على الوضوء وكان على طهارته
وهو مذهب الثوري والاوزاعي وابن حي وابو حنيفة واصحابه والشافعي و
قال مالك ان استولى الشك وكثر منه بنى على اليقين مثل قولنا فان لم يكن
كذلك وشك في الحدث بعد يقينه بالوضوء وجب ان يعيد الوضوء دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر ذكره وايضا ما رواه عبد الله بن زيد الانصاري
قال سئل رسول الله صلعم الرجل يخيل اليه الشيء وهو في الصلوة فقال عم لا ينفتل من
صلوته حتى يسمع صوتا او يجد ريحا وروى ابو هريرة ان رسول الله صلعم قال
اذا كان احدكم في المسجد فوجد ريحا بين اليتيه فلا ينصرف حتى يجد ريحا او يسمع
صوتا وفي خبر اخر ان الشيطان ياتي احدكم وهو في الصلوة فينفخ بين اليتيه
فيقول احدثت فلا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا وظاهر هذه الاخبار
توجب اطراح الشك والبناء على اليقين ولم يفرق في جميعها بين ان يعرض
ذلك مرة او مرارا وتعلقهم بقوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك ليس بشيء و
هذا الخبر دليلنا في المسئلة لان ما يريبه الشك والذي لا يريبه هو اليقين فيجب
ان يعمل على اليقين وهو الوضوء ويطرح الشك المسئلة التاسعة والثلاثون
خروج المني من غير شهوة لا يوجب الاغتسال عندنا ان خروج المني
يوجب الاغتسال على جميع الوجوه واختلاف الاحوال بشهوة ودفق او بغير
ذلك وقبل الغسل او بعده وسواء بال قبل ذلك او لم يبل وهو مذهب الشافعي

و قال ابو حنيفة واصحابه المني لا يوجب الاغتسال الا ان يخرج على وجه الدفق والشهوة
ثم اختلفوا فيمن جامع واغتسل ثم خرج منه شيء فقال ابو حنيفة ومحمد ان كان
ذلك بعد البول فلا غسل عليه وان كان قبل البول فعليه الغسل وقال ابو يوسف
ليس عليه غسل بال او لم يبل اذا خرج بعد الدفعة الاولى وبه قال مالك دليلنا بعد
الاجماع المتكرر ما روي عنه عم من قوله الماء من الماء وظاهر ذلك يقتضي ايجاب الغسل
من الماء على اختلاف احواله واسم الماء يتناول المني عرفا وشرعا ولا خلاف انه مراد جميع الفقهاء
هذا الخبر على ان المراد به المني وايضا ما روي من ان ام سليم رحمة قالت يا رسول الله صلعم
اذا رات المراة الماء تغتسل فقال عم نعم اذا رات الماء ولم يفرق بين الاحوال
فوجب ان يكون على عمومه وروي عن امير المؤمنين عم انه كان يقول انما الغسل
من الماء الاكبر وايضا فقد اتفقنا على ان النائم اذا خرج منه المني لزمه الغسل
ذكر الاحتلام او لم يذكره وجائز ان يكون المني خرج في حال النوم من غير شهوة
وهذا يدل على ان الاعتبار في وجوب الغسل الاغتسال انما هو خروج المني مسئلة
المسئلة الاربعون التقاء الختانين يوجب الاغتسال وان لم يكن معه انزال
هذا صحيح وعندنا ان الختانين اذا التقيا وغابت الحشفة وجب الغسل ا
نزل او لم ينزل وهو مذهب جميع الفقهاء الا داود فانه اعتبر في وجوب الغسل
الانزال والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتقدم ما رواه الزهري عن سهل
بن سعد انه اخبره ان ابي بن كعب قال انما كان رخصة في بدء الاسلام للمحتاج ان يتوضأ
ثم امرنا رسول الله صلعم بالغسل وايضا فقد كانت الصحابة اختلفت في هذا الباب
فقال جمهورهم مثل ما حكيناه من مذهبنا وقالت الانصار الماء من الماء فارسلوا ابا
سعيد الخدري

سعيد الخدري الى عايشة فسألها فقالت قال رسول الله صلعم اذا التقى الختانان وغابت
الحشفة وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلعم فاغتسلنا ورجعوا الى قولها وقال
عمر ان خالف احد بعد هذا جعلته نكالا وقال زيد بن ثابت لو افتيت بعد هذا
بخلافه لاوجعتك وايضا فان التابعين اجمعوا بعد الاختلاف المتقدم من الصحابة
على ما ذكرناه وسقط حكم الاختلاف المتقدم والاجماع بعد الخلاف على احد القولين
يزيل حكم الاختلاف ويصير القول اجماعا المسئلة الحادية والاربعون الوضوء قبل
الغسل فرض وبعده نفل والصحيح عندنا خلاف ذلك والذي يذهب اليه انه
يستباح بغسل الجنابة الصلوة وان لم يجدد المغتسل وضوءا وهو مذهب جميع
الفقهاء دليلنا على صحة قولنا بعد اجماع الفرقة المحقة قوله تع يا ايها الذين
امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا
جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فمنع الجنب من الصلوة وجعل الاغتسال
الحد والغاية فيجب لمن اغتسل ان يحل له الصلوة وايضا ما روي عن ام سلمة رضه
انها قالت يا رسول الله صلعم اني امراة اشد ضفر راسي افانقضه للغسل من
الجنابة فقال عليه السلام لا بل يكفيك ان تحثي على راسك ثلث حثيات ثم تفيضي
الماء عليك فاذا انت قد طهرت فاطلق القول بطهارتها عند افاضة
الماء فدل على انه يجوز لها استباحة الصلوة لان من يجب عليه الوضوء لا يقال
له انه قد طهر على الاطلاق فان تعلق من خالفنا في ذلك فان الله تع امر المحدث
بالوضوء بقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى قوله وارجلكم الى الكعبين
ثم امر الجنب بالغسل بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا فمن كان محدثا جنبا

وجب عليه الامران جميعا قلنا له اما الايات فلا حجة لكم فيها لان الله تع لما قال اذا قمتم الى الصلوة لم يكن بد من اضمار حدث يتعلق به وجوب الوضوء لان الوضوء لا يجب بالقيام الى الصلوة ولا بالارادة للقيام اليها وليس لمخالفونا بان يضمروا ما ليس معهم ونحن نضمر على كل حال باولى منا اذا اضمرنا وانتم معه نوم الحدث الذي لا ينضم اليه الجنابة لان لفظ القلم لا يقتضي قولهم ولا قولنا وانما يكون حجة لهم ولنا بالاضمار الذي ليس هو لفظا لا يتعلق الاحجة في ظاهرها لهم وانا قمنا معهم في الاضمار وهي دليلهم سقط استدلالهم بجماعات اخبارنا اولى من اخبارهم بالادلة التي تقدمت

المسئلة الثانية والاربعون تجزي في الوضوء والغسل ما اصاب البدن من الماء ولو مثل الدهن قد روى اصحابنا عن ائمتهم عم مثل هذا اللفظ بعينه والذي يجب ان يعول عليه ان الله تع امر في الجنابة بالاغتسال وفي الطهارة الصغرى بغسل الوجه واليدين فيجب ان يفعل المتطهر من الجنابة والمتوضي ما يسمى غسلا ولا يقتصر على ما يسمى غسلا مسحا ولا يبلغ الغسل فاما الاخبار الواردة بانه يجزيك ولو مثل الدهن فانها محمولة على دهن يجري على العضو ويكثر عليه حتى يسمى غسلا ولا يجوز غير ذلك

المسئلة الثالثة والاربعون ومن اغتسل من جنابة فيها انزال قبل ان يبول صح اغتساله وطهر في الحال فاذا بال فعليه اعادة الاغتسال وقد بينا في مسئلة خروج المني لشهوة وغير شهوة ما يجب بيانه في هذا الباب بان خروج المني يوجب الغسل قبل البول وبعده فانه ان لم يخرج مني فلا غسل لاجل البول فان كان المراد في هذه المسئلة بقوله اذا بال فعليه اعادة الغسل لانه اذا بال بول لا يجري معه مني مشاهد فهو صحيح وقد دللنا عليه وان لم يرد ذلك فالكلام غير صحيح لان

البول اذا لم يقترن بالمني فلا يجب غسل لان البول لا يوجب الغسل وانما يوجبه خروج المني

المسئلة الرابعة والاربعون غسل الاحرام واجب في احدى الروايتين وهو سنة في الرواية الاخرى الصحيح عندي ان غسل الاحرام سنة لكنها موكدة غاية التاكيد فلهذا اشتبه الامر فيها على اكثر اصحابنا واعتقدوا ان غسل الاحرام واجب لقوة ما ورد في تاكيده والذي يدل على انه غير واجب ان الوجوب انما يعلم شرعا والاصل نفي الوجوب فمن ادعى ذلك فعليه الدليل ولا دليل في ذلك يقطع العذر

المسئلة الخامسة والاربعون غسل المستحاضة التي تميز ايام حيضها من طهرها لكل صلوتين يصل الفرض الذي عندنا ان المستحاضة اذا احتشت بالقطن نظر فان لم يثقب الدم القطن ولم يظهر عليه كان عليها تغيير ما تحتشي به عند كل صلوة وتجديد الوضوء لكل صلوة وان ثقب الدم القطن ورشح عليه ولم يسل عليه كان عليها تغييره عند كل صلوة وتغتسل لصلوة الفجر خاصة وتصلي باقي الصلوات بوضوء تجدده عند كل صلوة فان ثقب الدم ما تحتشي به وسال فعليها ان تصلي صلوة الليل والغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب وعشاء الاخرة بغسل وقال الشافعي والثوري في المستحاضة انما تتوضاء لكل صلوة فريضة وقال ابو حنيفة واصحابه تتوضاء لوقت كل صلوة وقال مالك وداود وليس على المستحاضة وضوء الا ان يحدث ما يوجبه فاما الذي يدل على صحة هذا الترتيب الذي رتبناه وحكيناه عن اصحابنا فهو اجماع الفرقة المحقة عليه واما الذي يبطل قول من اسقط الوضوء فهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لفاطمة بنت ابي حبيش اغتسلي عند الادبار وتوضئي لكل صلوة فامرها بالوضوء والامر عندنا على الوجوب وروي عن ابن ثابت عن ابيه عن عدي

حتى قال المستحاضة تتوضاء لكل صلوة وهذه الاخبار تبطل خلاف مالك وداود وتبطل ايضا مذهب ابو حنيفة لانه امرها بالوضوء لكل صلوة والصلوة غير وقت الصلوة واما الذي يبطل مذهب من يرى ان غسل المستحاضة فضل لا فرض فيه فهو انه مامور به والامر بظاهره يقتضي الوجوب والقول بانه فضل اخراج للامر عن ظاهره

المسئلة السادسة والاربعون التيمم ضربتان ضربة واحدة للوجه الى الكفين وهو مذهب الاوزاعي ومالك وقول الشافعي القديم الا ان مالكا والشافعي لا يقتصران على ظاهر الكف بل على الظاهر والباطن فيما اظن ولا يتجاوزان الرسغ وذهب ابو حنيفة والشافعي في الجديد الى انه ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وذهب الزهري الى انه ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المناكب وقال ابن حي وابن ابي ليلى انه ضربتان يمسح بكل واحدة منهما وجهه ويديه فاما الذي يدل على صحة ما اخترناه من انه ضربة فهو الحديث المروي عن عمار رض عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال التيمم ضربة للوجه والكفين وروي عنه ايضا انه قال اجنبت فتمعكت فاخبرت رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك فقال عم انما يكفيك هذا وضرب بيديه على الارض ضربة واحدة ثم نفضهما ومسح بهما وجهه وظاهر كفيه وهو يدل ايضا على ما ذكرناه انه لا خلاف فيما اخترناه انه ضربة واحدة ولا بد منها على مذاهب الكل فمن ادعى ما زاد على الضربة فقد ادعى شرعا زائدا فعليه الدليل وليس في ذلك ما يقطع العذر ويوجب العلم وهذا ايضا حجة في الاقتصار على ظاهر الكفين وقد استقصينا هذه المسئلة غاية الاستقصاء في مسائل الخلاف

المسئلة السابعة والاربعون وتعميم الوجه واليدين واجب

للوجه وضربة لليدين الى الرسغين الصحيح من مذهبنا في التيمم انه ضربة

غير واجب وقد بينا في المسئلة التي قبل هذه ودللنا عليه وكيف يجوز ان يكون التيمم عاما في العضوين وهو مبني على التخفيف الا ترى ان الوضوء في اربع اعضاء والتيمم في عضوين وما كان موضوعا على التخفيف لا يساوي رتبة المغلظ وقد اجمع اصحابنا على ان التيمم في الوجه انما هو من قصاص الشعر الى طرف الانف وفي ظاهر الكفين دون باطنهما ودون ما يتجاوز ذلك

المسئلة الثامنة والاربعون لا يجوز التيمم الا بالصعيد الطيب الذي يرتفع منه غبار ويشبه الحشيش ولا يكون سبخة والذي يذهب اليه اصحابنا ان التيمم لا يكون الا بالتراب او ما جرى مجرى التراب مما لم يتغير بغير سلبه اطلاق اسم الارض عليه ويجوز التيمم بغبار الارض والثوب وما اشبهه اذا كان ذلك الغبار من التراب او ما يجري مجراه وقال الشافعي التيمم بالتراب وما اشبهه من المدر والسبخ ولم يجز التيمم بالنورة والزرنيخ والجص وقال ابو حنيفة يجوز التيمم بالتراب وكل ما كان من جنس الارض واجازه بالزرنيخ والكحل والنورة واجاز التيمم بغبار الثوب وما اشبهه وقال ابو يوسف لا يجوز التيمم الا بالتراب او الرمل خاصة واجاز مالك التيمم بكل ما اجازه ابو حنيفة وزاد عليه بان اجازه من الشجر وما جرى مجراه دليلنا على صحة مذهبنا الاجماع المتقدم ذكره ويزيد عليه قوله تع فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب وحكى ابن دريد في كتاب الجمهرة عن ابي عبيدة معمر بن المثنى ان الصعيد هو التراب الخالص الذي لا يخالطه سبخ وقول ابي عبيدة حجة في اللغة والصعيد لا يخلو ان يراد به التراب او نفس الارض وقد حكي انه يطلق عليها او يراد ما تصاعد على الارض فان

١٨٩

١٩٠

كان الاول فقد تم ما اردناه وان كان الثاني لم يدخل فيه ما يذهب اليه ابو حنيفة
لان الكحل والزرنيخ لا يسمى ارضا بالاطلاق كما لا يسمى سائر المعادن من ال
فضة والذهب والحديد بانه ارض وان كان الصعيد ما تصاعد على الارض
لم يخل من ان يكون ما تصاعد عليها ما هو منها ويسمى باسمها او لا يكون كذلك
وان كان الاول فقد دخل فيما ذكرناه وان كان الثاني فهو باطل لانه لو تصاعد على ا
الارض شيء من الثمر والمعادن او ما هو خارج عن جوهر الارض فانه لا يسمى صعيدا
بالاجماع وايضا ما روي عنه عم من قوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا و
ايضا فقد علمنا انه اذا تيمم بما ذكرناه استباح الصلوة بالاجماع واذا تيمم بما ذكره
المخالف لم يستبحها باجماع وعلم فيجب ان يكون الاحتياط والاستظهار فيما ذكرناه
ولك ايضا ان تقول انه على يقين من الحدث فلا يجوز ان يستبيح الصلوة الا
بيقين ولا يقين الا بما ذكرناه دون ما ذكره المخالف المسئلة التاسعة
والعشرون ولا يجوز التيمم بتراب نجس ولا مستعمل اما التراب النجس فلا خلاف
فان التيمم به لا يجوز كما لا يجوز الوضوء بالماء النجس واما التراب المستعمل فيجوز
التيمم به كما يجوز الوضوء بالماء المستعمل وقد دللنا على ذلك فيما مضى وانما بنى
من منع من التيمم بالتراب المستعمل وطريقه ذلك على المنع بالوضوء بالماء المستعمل
وقد دللنا على جواز الوضوء بالماء المستعمل واوضحناه ويدل على ذلك ايضا قوله
تع فتيمموا صعيدا طيبا الاية ولم يفرق بين ان يكون الصعيد مستعملا
او غير مستعمل المسئلة الثلثون استعمال التراب في اعضاء التيمم شرط في
صحة التيمم وعندنا ان ذلك ليس بشرط وهو مذهب ابو حنيفة والشافعي
يذهب

يذهب الى تعلق التراب باليد ويقول لا بد من ممسوح به والدليل على صحة
ما اخترناه قوله تع فامرنا بالتيمم بالصعيد الطيب ولم يشترط فيه بقاء التراب على
اليد فيجب الا يكون شرطا وايضا ما روي عنه عم انه نفض يديه قبل ان يمسح
بهما وجهه ويديه وهذا يدل على ان بقاءه على اليد ليس بشرط وايضا ليس
يجوز تعلق التراب باليمين ذهب الى الضربة الواحدة لانه معلوم انه
اذا مسح وجهه لم يبق فيها من التراب بعد ذلك ما يمسح به يديه وتعلق في
في انه لا بد من ممسوح به بقوله تع فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه لان من ههنا
لابتداء الغاية وليست للتبعيض وعند جميع النحويين من البصريين ان من لا
تكون الا لابتداء الغاية المسئلة الحادية والثلثون لا يجوز فعل الصلوة با
التيمم الا في اخر وقتها هذا صحيح عندنا وزيادة على ذلك ان التيمم لا يجوز ا
ستعماله الا في اخر وقت الصلوة وفي الحال التي يتعين فيها الفرض ويتضيق
ومن تيمم قبل ذلك لم يجزه وخالف الفقهاء في هذه الجملة الا ان ابو حنيفة يجيز
تاخيره والشافعي يستحب تقديمه في اول الوقت وقد روي عنه قول اخر وهو
استحباب تاخيره كما يقوله ابو حنيفة ثم اختلفوا فقال ابو حنيفة يجوز ا
لتيمم قبل دخول الوقت وقال الشافعي ومالك لا يجوز الا بعد دخول وقت
الصلوة دليلنا على صحة مذهبنا اجماع الفرقة المحقة وايضا فان التيمم انما
ابيح للضرورة والحاجة فلا يجوز استعماله قبل تحقق الضرورة وتاكيد الحاجة
الا ترى ان اكل الميتة لما ابيح للضرورة لم يجز استعماله الا عند تاكيدها
المسئلة الثانية والثلثون السعي في طلب الماء واجب وهذا صحيح وطلب

الماء واجب عندنا ولا يجوز التيمم قبل الطلب وقد وافقنا على ذلك الشافعي وقال
ابو حنيفة واصحابه الطلب غير واجب دليلنا على صحة مذهبنا اجماع الفرقة المحقة
وايضا فان تحقيق الكلام في هذه المسئلة وتقريره يقتضي الاجماع على ان الطلب
واجب وانما يبقى الكلام في كيفية الطلب لانا نقول لاصحاب ابي حنيفة خبرونا
عمن لم يجد ما يتجرد به وكان بين يديه اناء مغطى الراس يجوزان ان يكون بحضرته
فيه ماء اتوجبون عليه كشفه ومعرفة ما فيه ام لا توجبون ذلك فان قالوا لا
يجب عليه كشف الاناء وجاز له التيمم لانه غير واجد للماء ولا عالم به قلنا لهم هذا
مما لا نظنكم ترتكبونه ولا احد من الامة يجوزه وقد صرح ابو يوسف ومحمد بان
من لم يكن معه ما يطمع في ان يعطيه ذلك رفيقه وجب عليه سؤاله وطلب الماء منه
ولم يجز له التيمم الا بعد ان يأس ويمنعه الرفيق وليس يتحقق ان الماء في ا
لاناء قلنا لا فرق بين الامرين لانه وان تحقق وجود الماء مع الرفيق فانه
لا يتحقق بذله وتسليمه اليه وانما يطمع في ذلك ويجوز ان يفعل والا يفعل على
سواء وكذلك الاناء المغطى لانه يطمع ان يكون فيه ما يجوزه وليس بآيس كشف
منه فيجب عليه طلبه منه فان اوجبوا كشف الاناء المغطى وطلب الماء منه
فقد اوجبوا الطلب عند الطمع في وجود الماء وانما بقي كيفية الطلب
غايته وحده وسقط الخلاف في هذه المسئلة المسئلة الثالثة والثلثون
يصح بتيمم واحد صلوات كثيرة ما لم يحدث او يجد الماء في احدى الروايتين
ولا يصح بتيمم واحد الا فريضة واحدة في الرواية الاخرى عندنا ان ا
لمتيمم يجوز له ان يصلي بتيمم واحد من الفرض والنوافل ما شاء ما لم يحدث
او يجد الماء

او يجد الماء وهو مذهب ابو حنيفة واصحابه والثوري وقال مالك لا يصلي
المتيمم بتيمم واحد صلاتي فرض ولا يصلي فرضا ونافلة الا ان يكون ا
لفرض قبل النافلة وكان التيمم لصلاة الفجر عنده يكره ان يجمع ا
لتيمم بين فرضين اذا صلى ركعتي النافلة وقال الشافعي لا يجمع المتيمم بين فرضين
اذا صلى ركعتي النافلة وصلاة الجنازة بتيمم واحد وقال شريك يتيمم لكل صلوة
الدليل على صحة مذهبنا انه عم وفق الماء والصلوة اسم الجنس فكانه قال ان
الطهارة بالماء اذا وجدتموه تجزيكم لجنس الصلوة فاذا فقدتموه اجزاكم
التيمم لجنسها وايضا ما روي عنه عم التيمم مع قوله التراب طهور المسلم ما لم
يجد الماء وقوله عم لابي ذر رضه التراب كافيك ولو الى عشر حجج وظاهر هذ
ين الخبرين يدل على قيام التيمم مقام الطهارة بالماء وانه يستباح به ما يستباح
بها المسئلة الرابعة والثلثون فان وجد الماء بعد ما فرغ من صلوته وهو
في بقية من وقتها وجب عليه اعادتها فان وجده بعد مضي وقتها فلا اعادة
عليه وهذا الفرع لا يشبه اصولنا من ذهب الى ان الصلوة بالتيمم لا يجوز الا في اخر الو
قت وانما يجوز ان يفرع هذا الفرع من يجوز الصلوة في اوسط الوقت او قبل
تضيق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فلا معنى لهذا الفرع على مذهبنا
ومذهبهم وافقنا في ان الصلوة لا يجوز الا في اخر الوقت على ما اخترناه ح
في هذه المسائل المسئلة الخامسة والثلثون ومن لم يجد ماء ولا ترابا
نظيفا وجب عليه ان يصلي بغير طهارة فان وجد الماء او التراب بعد مضي
وقتها فلا اعادة عليه وليس لاصحابنا في هذه المسئلة نص صريح ويقوى

الاية فانه تع اوجب الطهارة القائم الى الصلوة اذا وجد الماء ثم عطف عليه بالتيمم

في نفسي انه اذا لم يجد ماء ولا ترابا نظيفا فان الصلوة لا تجب عليه وان تمكن من
الماء او التراب النظيف قضى الصلوة وان كان الوقت قد خرج وهذا هو مذهب
ابو حنيفة ومحمد في بعض الروايات عن محمد وفي رواية اخرى عنه انه يصلي ويعيد و
قال الشافعي وابو يوسف يصلي بغير طاهرة ثم يقضي الدليل على صحة ما اخترناه قوله تع
ولا تقربوا الصلوة الى قوله حتى تغتسلوا فمنع من فعل الصلوة مع الجنابة الا بعد الا
غتسال وايضا قوله عم لا يقبل الله تع صلوة بغير طهور والطهور هو المطهر الماء عند
وجوده والتراب عند فقده وقد عدمهما جميعا فوجب الا يكون له صلوة و ليس
للمخالف ان يتعلق بقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق وقوله تع اقم
الصلوة طرفي النهار لانه تع انما امرنا باقامة الصلوة وهذه ليست بصلوة لانها
بغير طهارة ولا يتناولها الاسم المسئلة السادسة والخمسون فان وجد ما يكفي
لوجهه ويده غسلهما ولا يتيمم عليه هذا قول واقف لانه من وجد من الماء ما يكفيه
لوجهه ويده فغسلها كيف يستبيح الصلوة وهو ما اكمل الطهارة بالماء التي هي
في اربعة اعضاء ولا يتيمم وانما اختلف الفقهاء فيمن وجد من الماء ما لا يكفي لجميع
اعضائه فعندنا ان من كانت هذه حاله يجب عليه التيمم ولا يستعمل الماء الذي
لا يكفي وهو مذهب ابي حنيفة واصحابه والمزني وقال الشافعي يستعمل الماء
فيما يكفي من اعضائه ويتيمم فكانه يوجب الجمع بين التيمم وبين ما يكفي من الماء
لغسل من اعضائه ولم يقل احد انه ان وجد من الماء ما يكفي لبعض الاعضاء
استعمله ولم يتيمم والاجماع سابق لهذا القول الحادث فاما الدليل
على صحة قولنا في المسئلة التي حكيناه فهو الاية وانه تع اوجب التيمم عند عدم

الماء وانما

عنى
الماء وانما عنا بقوله الماء الكافي لها لانه الى الاقتصار وجود ما لا يكفي كعدمه الا ترى
انه اذا وجد ما يخاف العطش ان استعمله في وضوئه وجب عليه التيمم من حيث كان
ما معه من الماء ما وجوده كعدمه في ان الطهارة ما فرضت عليه المسئلة السابعة
والخمسون ولو اجنب رجل في شدة البرد وخشي من الاغتسال ولم يخش من الوضوء
توضى وصلى ولا يتيمم عليه وهذا ايضا غير صحيح وهو خلاف في اجماع الفقهاء لانه
متى خشي في الاغتسال على نفسه يجب عليه التيمم الذي هو فرضه عند زوال
فرض الطهارة بالماء والوضوء في الاعضاء الاربعة لا يزيل حدث الجنابة
ولا يقوم مقام الاغتسال فكيف يستبيح الصلوة مع حدث الجنابة وهذا
مما لا شبهة في مثله المسئلة الثامنة والخمسون اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره
غير مقدر في احدى الروايتين ويعتبر صفات الدم وفي الرواية الاخرى اكثره
عشرة ايام عندنا ان اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وبه قال ابو
حنيفة واصحابه والثوري وقال الشافعي والاوزاعي اقله يوم وليلة واكثره
خمسة عشر يوما وحكى الطحاوي عن مالك انه لا حد لاقل الحيض ولا لاكثره و
هو مذهب داود وروي غير الطحاوي عن مالك انه كان لا يجعل لاقله حدا
و يجعل الحد في اكثره خمسة عشر يوما دليلنا اجماع الفرقة المحقة وايضا ما
رواه القسم بن محمد عن ابي امامة عن النبي صلعم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام
واكثره عشرة ايام وهذا نص صريح في موضع الخلاف وروى انس بن مالك
عن النبي صلعم انه قال اقل الحيض يكون ثلثا واربعا وخمسا ولا يجاوز عشرا
وايضا فان المقادير التي تتعلق بحقوق الله تع لا تعلم الا من جهة التوقيف

والاجماع مثل المقادير والحدود وركعات الصلوة وقد علمنا ان من الثلاثة الى
العشرة متفق على انه حيض وما نقص عن الثلثة وزاد على العشرة مختلف فيه
فلا يثبت الا من طريق التوقيف وايضا فان هذه الامور العامة البلوى بها
دائمة للنساء فلو كان ما دون الثلثة وفوق العشرة حيضا لنقل متواترا
يوجب العلم لما وردت امثاله المسئلة التاسعة والخمسون اقل الطهر
بين الحيضتين عشرة ايام هذا صحيح واليه نذهب وقال ابو حنيفة و
اصحابه والثوري والشافعي وابن حي ان اقل الطهر خمسة عشر يوما واما
مالك ففي احدى الروايات عنه انه لم يوقت وفي رواية عبد الملك بن حبيب
عنه ان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام وعند الاوزاعي يكون الطهر اقل
من خمسة عشر يوما ويرجع فيه الى ما تعتاد طهر المراة قبل ذلك وحكي عن الشافعي
انه قال ان علم ان طهر المراة اقل من خمسة عشر يوما جعل القول قولها وحكى ابن ابي
عمر عن يحيى بن اكثم ان اقل الطهر تسعة عشر يوما واحتج بان الله تع جعل
عدل كل حيضة وطهر شهرا والحيض في العادة اقل من الطهر فلم يجز ان يكون
الحيض اقل من خمسة عشر يوما فوجب ان يكون حيضا وباقي الشهر طهرا وهو تسعة
عشر يوما لان الشهر يكون تسعة وعشرون يوما والذي يدل على صحة مذ
هبنا اجماع الفرقة المحقة وايضا فلا خلاف في ان عشرة ايام طهر وانما
الخلاف فيما زاد على ذلك فمن ادعى زيادة على المتفق عليه وجب عليه دليل
قاطع للعذر موجب للعلم وليس يجد المخالف ما هذه صفته المسئلة الستون
الصفرة اذا رئيت قبل الدم الاسود فليست بحيض وان رئيت

بعده فهو

بعده فهو حيض وكذلك الكدرة عندنا ان الصفرة والكدرة في ايام
الحيض حيض وليستا في ايام الطهر حيضا من غير اعتبار لتقديم الدم الاسود
وتاخره وهو مذهب ابو حنيفة ومحمد ومالك والشافعي والليث وعبيد
الله بن الحسن وقال ابو يوسف لا تكون الكدرة حيضا الا بعد ان يتقدمها
الدم وذهب بعض اصحاب داود الى ان الصفرة والكدرة ليستا بحيض
على وجه دليلنا بعد الاجماع المتقدم ما روي عن عايشة انها قالت كنا
نعد الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيضا فالظاهر انها لا تقول ذلك من
تلقاء نفسها بل بتوقيف منه عم وروي عنها انها ما كانت تصلي حتى ترى
البياض خالصا ومعنى ذلك حتى ترى الخرقة بيضا ليس فيها صفرة ولا
كدرة وروي عن اسماعيل مثل ذلك وروي عن ابي هريرة انه قال اول
الحيض اسود ثم رقيق ثم صديد ثم اصفر فجعل الصفرة من جملة الحيض
المسئلة الاحدى والستون الحيض لا يكون مع الحمل عندنا ان الحامل تكون
معها الحيض كالحائل وهو مذهب الليث ومالك والشافعي وقال
ابو حنيفة واصحابه والثوري والاوزاعي وابن حي وعبد الله بن الحسن
ان الحامل لا تحيض دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع الفرقة المحقة وايضا
قوله تع ولا تقربوا النساء حتى يطهرن ولفظ النساء عام في الحوامل وغير
الحوامل فلو لم يكن الحيض مما يجوز ان يكون من جميع النساء ما علق هذا
الوصف على اسم النساء وفي تعليقه عليه دلالة على انه مما يجوز ان يكون
من جميع النساء وايضا قوله عم لفاطمة بنت ابي حبيش انما كان دم الحيض

اسود فامسكي عن الصلوة واذا كان الاخر فاغتسلي وصلي ولم يفرق بين ان يكون
حاملا او حائلا المسئلة الثانية والستون المستحاضة تجمع بين الظهر وا
لعصر بوضوء واحد وبين العشائين بوضوء واحد ويرتفع حيضها بر
ؤود وقت الصلوة والكلام في هذه المسئلة قد بيناه وفرعناه في مسئلة تقدمت
هذا الموضع وبينا الموضع الذي يجب فيه على المستحاضة الوضوء لكل صلوة و
الموضع الذي يجب عليها فيه الغسل في كل يوم واوضحناه فلا معنى لاعادته المسـ
ئلة الثالثة والستون اقل النفاس ليس بمقدر واكثره اربعون يوما
ولو انقطع دمها عقيب الولادة واستمر الانقطاع الى قبل الاربعين بيوم او يو
مين ثم رأت الدم كان الدم الثاني نفاسا كالاول عندنا ان الحد في نفا
س المرأة ايام حيضها التي تعهدها وروي انها تستظهر بيوم او بيومين
وروي في اكثره ثمنية عشر يوما وقال ابو حنيفة واصحابه والثوري والليث
اكثر النفاس اربعون يوما وقال الشافعي تعتبرها بنساء امهاتها واخواتها
فان لم يكن لها نساء فاكثره ستون يوما ثم رجع مالك عن هذا وقال يسأل
الناس عنه واهل المعرفة وحكى الليث ان من الناس من يقول سبعون يوما
وحكى عن الحسن ايضا انه قال اكثر النفاس خمسون يوما فاما اقل النفاس عندنا
فانقطاع الدم ودليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره وايضا فا
ن الاتفاق حاصل على ان الايام التي نعتبرها انها النفاس يلحقها حكم النفاس ولم
يحصل فيما زاد على ذلك اتفاق ولا دليل والقياس لا يصح اثبات المقادير
به فيجب صحة ما اعتبرناه وايضا فلك ان تقول ان المرأة داخلة في عموم الامر
بالصلوة والصيام

بالصلوة والصوم وانما نخرجها في الايام التي حددناها بالاجماع ولا اجماع ولا
دليل فيما زاد على ذلك فيجب دخولها تحت عموم الاوامر ولو لم يكن مذهبنا
الا ان فيه استظهارا للفرض والاحتياط له واخبارهم بخلاف ذلك لكفى
المسئلة الرابعة والستون لو ولدت توأمين كان النفاس من مولد الاخر
منهما لست اعرف لاصحابنا نصا صريحا في هذه المسئلة والذي يقوى في نفسي
ان النفاس يكون من مولد الاول وقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد
بمثل ذلك وقال محمد وزفر من مولد الاخر الدليل على صحة ما قد بيناه ان النفاس
هو الدم الخارج عقيب الولادة بدلالة انها لو رأت الدم قبل الولادة
لم يكن نفاسا ولو رأته بعد الولادة ولم يبق في بطنها ولد كان نفاسا فعلم ان
النفاس هو دم خارج عقيب الولادة وقد وجد دم على هذه الصفة فوجب
ان يكون نفاسا ولا يمنع كون الولد الثاني باقيا في بطنها من ان يكون نفاسا وا
يضا لا تختلف هذه الامة في ان المرأة اذا ولدت وخرج الدم عقيب الولا
دة فانه يقال قد نفست ولا يعتبرون بقاء ولد في بطنها ويسمون الولد منفو
سا وقال الشاعر اذا نفس المنفوس من آل خالد بدا الكرم للناظرين
مبين فسمى الولد منفوسا ومحال ان يكون الولد منفوسا الا والام
نفساء والدم نفسه يسمى نفاسا الا ترى انهم يقولون كل ماله نفس سائلة
فحكمه كذا وكذا يعنون به كل ماله دم سائل واذا كان الدم وقع عليه اسم
النفس وجب ان يكون خروجه عقيب الولادة نفاسا على كل حال كتاب
الصلوة المسئلة الخامسة والستون الاذان فرض على الكفاية و

قد اختلف قول اصحابنا في الاذان والاقامة فقال قوم ان الاذان والاقامة من
السنن المؤكدة في جميع الصلوات وليسا بواجبين وان كانا في صلوة الجما
عة وفي الفجر والمغرب وصلاة الجمعة اشد تأكيدا وهذا الذي اختاره
واذهب اليه وذهب بعض اصحابنا الى ان الاذان والاقامة واجبان على الرجال
خاصة دون النساء في كل صلوة جماعة في سفر او حضر ويجبان عليهم جماعة و
فرادى في الفجر والمغرب وصلوة الجمعة والاقامة دون الاذان يجب عليهم في باقي
الصلوة المكتوبات وذهب الشافعي واحمد واسحق الى ان الاذان والاقامة
مسنونان غير واجبين وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انهما من فرائض الكفا
يات وذهب مالك الى قريب من هذا الا انه قال اذا ترك الاذان اعاد في
الوقت واختلفت الحكاية عن ابي حنيفة فحكى عنه بعض المحصلين في كتابه
ان مذهبه مثل مذهب الشافعي في ان الاذان والاقامة مسنونان غير واجبين
ووجدت بعض اصحاب ابي حنيفة يصرح بوجوب ذلك وذهب ابن خيران
والاصطخري الى ان الاذان مسنون في سائر الصلوات الا في الجمعة فانه من فرا
يض الكفايات فيها وذهب الاوزاعي الى ان الاذان ليس بواجب والاقامة
واجبة وقال فان صلى بغير اقامة نظر فان كان الوقت باقيا لزمه ان يقيم ويصلي
فان خرج الوقت فلا شيء عليه وقال اهل الظاهر الاذان والاقامة واجبان لكل صلاة
فمنهم من يقول انهما واجبان وشرطان في صحة الصلوة وانفرد داود بان
قال انما يجب ذلك في صلاة الجماعة دون صلاة الانفراد والدلالة على صحة ما
اخترناه ان الاصل نفي الوجوب فمن ادعاه فعليه الدليل الموجب للعلم ولانه
لا خلاف في ان

لا خلاف في ان الاذان والاقامة مشروع مسنون وفيهما فضل كثير وانما الخلاف
في الوجوب والوجوب زائد على الحكم المجمع عليه فيهما فمن ادعاه فعليه الدليل
لا محالة وبعد فان الاذان والاقامة كالعلم البلوى به ويتكرر فعله في اليوم
والليلة فلو كان واجبا لورد وجوبه ورودا مثله فيما يوجب العلم ويرفع
الشك ويدل ايضا على ذلك ما روي عن النبي صلعم من قوله الائمة ضمناء والمؤذنون
امناء فالامين متطوع بالامانة وليس بواجب عليه المسئلة السادسة
والستون التكبير في اول الاذان اربع مرات هذا هو الصحيح عندنا ووافقنا
عليه ابو حنيفة والشافعي والثوري وابن حي وحكى الحسن بن زياد عن ابي يو
سف انه يقول في اول الاذان والاقامة الله اكبر مرتين والدليل على صحة
مذهبنا اجماع الفرقة المحقة عليه وايضا فان الاحتياط والاستظهار فيه
وايضا حديث ابي محذورة ان النبي صلعم لقنه الاذان فقال في اذانه الله
اكبر اربع مرات وفي حديث عبد الله بن زيد الذي اري الاذان في المنام الله
اكبر اربع مرات المسئلة السابعة والستون والتهليل في اخره مرة واحدة
والتهليل الصحيح عندنا ان التهليل في اخر الاذان مرتان وفي اخر الاقامة
مرة واحدة الدليل على انه مرتان في الاذان الاجماع المتقدم ذكره وان فيه الا
حتياط والاستظهار ويمكن ان يستدل على ذلك ايضا بما رواه حماد عن ابرا
هيم عن الاسود عن بلال انه كان يثني الاذان ويثني الاقامة وروي عن
سويد بن غفلة قال سمعت بلالا يؤذن مثنى مثنى ويقيم مثنى وروي
عنه انه قال ان بلالا اذن بمنى صوتين صوتين واقام مثل ذلك والخلاف

بان الاذان مثنى يقتضي تثنية جميع الفاظه ومن الفاظه التهليل في اخره ولا يلزمها الاقامة على ذلك لانا خصصنا لفظ التهليل من الاقامة بدليل واخرجناه عن التثنية بالاجماع والا فلفظ الاخبار يقتضيه المسئلة الثامنة والستون لا يجوز اذان الفجر قبل طلوع الفجر وقد اختلفت الرواية عندنا في هذه المسئلة فروي انه يجوز الاذان لصلوة الفجر قبل الفجر خاصة وروي انه لا يجوز وهو الصحيح عندنا وقال ابو حنيفة ومحمد رحمه الله لا يؤذن للفجر قبل طلوع الفجر الدليل على صحة مذهبنا ان الاذان دعاء الى الصلوة وعلم على حضورها ولا يجوز قبل وقتها لانه وضع الشيء في غير موضعه وايضا ما روي من ان بلالا اذن قبل طلوع الفجر فامره النبي صلعم بان يعيد الاذان وروى عياض بن عامر عن بلال ان رسول الله صلعم قال لا يؤذن حتى يستبين لك كذا ومد يده عرضا وليس لاحد ان يحمل اسم الاذان ههنا على الاقامة ويستشهد بما روي عنه عم من قوله بين كل اذانين صلاة يعني الاذان والاقامة وذلك ان اطلاق اسم الاذان لا يتناول الاقامة فلا يجوز حمله عليها الا بدلالة المسئلة التاسعة والستون التثويب في صلوة الصبح بدعة هذا صحيح وعليه اجماع اصحابنا وقد اختلف الفقهاء في التثويب ما هو فقال قوم التثويب هو ان يقول بعد الدعاء الى الصلوة الصلوة خير من النوم مرتين في فصل الاذان وحكي عن ابي حنيفة انه قال التثويب هو ان يقول بعد الفراغ من الاذان حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين وحكي عن محمد انه قال في كتبه كان التثويب الاول الصلاة خير من النوم بين الاذان والاقامة ثم احدث الناس بالكوفة حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة وهو حسن وذهب

الشافعي الى

الشافعي الى ان التثويب مسنون في صلوة الصبح دون غيرها وحكي عنه انه قال في الجديد غير مسنون وقال النخعي هو مسنون في اذان سائر الصلوات والدليل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتقدم ان التثويب لو كان مشروعا لوجب ان يقوم دليل شرعي يقطع العذر على ذلك ولا دليل عليه والمحنة بيننا وبين من خالف فيه وايضا فلا خلاف في ان من ترك التثويب لا يلحقه ذم لانه لو كان يكون مسنونا على قول بعض الفقهاء وغير مسنون على قول البعض الاخر وفي كلا الامرين لا ذم على تاركه وما لا ذم في تركه ويخشى في فعله ان يكون بدعة ومعصية يستحق بها الذم فتركه اولى واحوط في الشريعة المسئلة السبعون الاقامة مثنى مثنى كالاذان هذا صحيح وهو مذهب اصحابنا كلهم ووافق عليه ابو حنيفة واصحابه والثوري وابن حي وقال الشافعي ومالك الاقامة فرادى الا قوله قد قامت الصلوة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتكرر ذكره ما رواه عبد الله بن زيد الانصاري انه كان بين النائم واليقظان اذ اتاه ات وعليه ثوبان اخضران فقام على جدم الحائط فقال الله اكبر الله اكبر الى اخره قال ثم قعد هنيهة ثم مكث هنيئة فاقام مثل ذلك الا انه زاد في اخره قد قامت الصلوة فاتى عبد الله النبي عليه واله السلام فاخبره بذلك فقال له علمها بلالا وروى حماد عن ابرهيم عن الاسود عن بلال انه كان يثني الاذان والاقامة وروي عن سويد بن غفلة انه قال سمعت بلالا يؤذن مثنى مثنى وروى محمد بن عبد الملك بن ابي محذورة عن ابيه عن جده قال قلت يا رسول الله علمني سنة الاذان قال فمسح مقدم راسه فقال تقول

الله اكبر الله اكبر الى اخره قال وعلمني الاقامة مرتين الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله صلعم حي على الصلوة حي على الصلوة حي على الفلاح حي على الفلاح قد قامت الصلوة قد قامت الصلوة مرتين اسمعت وكان ابو محذورة رحمه الله لا يجز ناصيته لان النبي صلعم مسح عليها فان عارضوا بما رواه ابو هريرة من انه عم امر ابا محذورة رحمه الله ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة وترا فالجواب عن ذلك ان المراد بالخبر انه يجمع الاقامة وترا لانها سبع عشرة كلمة وذلك وتر لا انه فرد ولم يرد افراد كل كلمة منها المسئلة الحادية والسبعون يؤذن للفائتة ويقيم لها على ما بيناه من قبل الاذان والاقامة مسنونان فيما يؤدى والمستحب في القضاء ان يأتي به مثل الاداء والاذان والاقامة في قضاء الفوائت ايضا مسنون وقال ابو حنيفة واصحابه من فاتته صلوة فانه يصليها باذان واقامة وقال محمد في الاملاء من فاتته صلوات كثيرة فان صلاهن باقامة اقامة كما فعل النبي صلعم يوم الخندق في خمس فانه اذن واقام لكل واحدة فحسن وقال مالك والاوزاعي والشافعي يصلي كل واحدة باقامة من غير اذان وروي عن الشافعي في القديم ان الاذان والاقامة مسنونان في الفوائت ايضا وقال الثوري ليس عليه في الفوائت اذان ولا اقامة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر ذكره ثم ما رواه ابو قتادة وعمران بن حصين وابو هريرة وجبير بن مطعم ان النبي صلعم نام هو واصحابه بالوادي فلم يستيقظ حتى طلعت الشمس فامر بالرحيل فلما خرج من الوادي قعد حتى استقلت الشمس ثم امر بلالا

فاذن وصلى

فاذن وصلى ركعتين الفجر ثم امره فاقام فصلى صلوة الفجر فان قيل روى سعيد بن المسيب عن ابي هريرة ان النبي صلعم امر بلالا فاقام بهم الصبح قلنا الخبر انه لم يؤذن وايضا ما روي عنه عم من قوله من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ومن سنة تلك الصلوة المنسية كان الاذان والاقامة فكانه قال فليصلها على جميع احوالها من فريضة وسنة المسئلة الثانية والسبعون اخر وقت الظهر حين يصير ظل القائم مثلها في احدى الروايتين وحين يصير مثليها في الرواية الاخرى والذي نذهب اليه انه اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر بلا خلاف ثم يختص اصحابنا بانهم يقولون اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر معا الا ان الظهر قبل العصر وتحقيق هذا الموضع انه اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر بمقدار ما يؤدي اربع ركعات فاذا خرج هذا المقدار من الوقت اشترك الوقتان ومعنى ذلك انه يصح ان يؤدي في هذا الوقت المشترك الظهر والعصر بطوله على ان الظهر مقدمة على العصر ثم لا يزال في وقت منهما الى ان يبقى الى غروب الشمس مقدار اداء اربع ركعات فيخرج وقت الظهر ويخلص هذا المقدار للعصر كما الوقت الاول للظهر وهو مذهب مالك وروي عنه انه قال ان وقت الظهر من زوال الشمس الى ان يصير ظل كل شيء مثله فاذا صار ذلك دخل وقت العصر ثم يشتركان في الوقت الى غروب الشمس وعن ابي حنيفة في اخر وقت الظهر ثلث روايات روي عنه في الاصل انه اذا صار ظل كل شيء مثله وفي رواية اخرى انه اذا صار ظل كل شيء مثليه وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي والثوري وابن حي اخر وقت الظهر اذا صار ظل كل شيء مثله وذهب ابو حنيفة واصحابه الى ان وقت العصر ممتد الى غروب الشمس وروي عن

بعض

مقومة عم

مثل قوله وفي رواية اخرى آخر الوقت انه فاصار ظل كل شيء مثله والذي يدل
على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتقدم قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار يعني
الفجر والعصر وطرف الشيء ما يقرب من نهايته ولا يليق ذلك الا بقولنا ان وقت
العصر ممتد الى قرب غروب الشمس لان مصير ظل كل شيء مثله يقرب من الوسط
ولا يقرب الى الغاية والانتهاء ولا معنى لقول من حمل الاية على الفجر والمغرب لان
المغرب ليس هو في طرف النهار وانما هي في طرف الليل بدلالة ان الصائم
يحل له الافطار في ذلك الوقت والافطار لا يحل في بقية النهار وايضا فان
قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وظاهر هذا الكلام يقتضي ان
وقت الظهر ابتداؤه من دلوك الشمس وهو زوالها وانه ممتد الى غسق الليل
وخرج منه بالدليل والاجماع وقت غروب الشمس فبقي ما عداه وايضا ما روي
عن النبي صم انه قال انما اجلكم في اجل من خلا من الامم كما بين صلاة العصر الى مغرب الشمس
وظاهر هذا القول يقتضي التساوي في قصر المدة ولا يليق ذلك الا بمذهبنا دون
مذهب الشافعي وابو حنيفة ونظير هذا الخبر في افادة قصر المدة ما روي من قوله
عم بعثت والساعة كهاتين واشار بالسبابة والوسطى وايضا ما روي
من ان النبي صم صلى الظهر في الوقت الذي صلى فيه العصر بالامس وهذا يقتضي
ان الوقت وقت لهما جميعا ومن ادعى ان هذا الخبر منسوخ وانه كان قبل ا
ستقرار المواقيت فقد ادعى ما لا برهان عليه وايضا ما رواه ابن عباس عنه
عم من انه جمع بين الصلاتين في الحضر لا لعذر وهذا يدل على اشتراك الوقت
وليس لاحد ان يحمل هذا الخبر على انه صلى الظهر في اخر وقتها والعصر في اول وقتها

لان هذا

لان هذا ليس بجمع بين الصلوتين وانما هو فعل كل صلوة في وقتها وذكر العذر
في الخبر يبطل هذا التأويل لان فعل الصلاة في وقتها المخصوص بها لا يحوج الى عذر ويدل
ايضا على ما ذهبنا اليه ما روي عن النبي صم من قوله من فاتته صلاة العصر حتى غربت ا
لشمس فكانما وتر اهله وماله فعلق الفوات بغروب الشمس وتعلقه به
يدل على ان الوقت ممتد الى الغروب وايضا ما روي عنه عم من قوله لا يخرج
وقت صلاة ما لم يدخل وقت صلاة اخرى وهذا يدل على انه اذا لم يدخل
وقت صلاة اخرى وهي المغرب فانه لا يخرج وقت العصر فاما الاخبار التي رواها
اصحابنا في الاقدام والاذرع وتمييز وقت الظهر والعصر فكأنها وهو ذراعان
ليجمع المتنفل ما بين التسبيح والدعاء في هذا الزمان وهذا هو الافضل والاولى
فجعلت الاقدام والاذرع حدا للفصل لا للحول المسئلة الثالثة والسبعون
للمغرب وقتان كسائر الصلوات عندنا ان اول وقت المغرب مغيب ا
لشمس واخر وقتها مغيب الشفق الذي هو الحمرة وروي ربع الليل وحكى بعض
اصحابنا ان وقتها ممتد الى نصف الليل وحكى ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد
ومالك والثوري والحسن بن حي لصلوة المغرب اول واخر كسائر الصلوات
وقال الشافعي ليس للمغرب الا وقت واحد دليلنا بعد الاجماع المتقدم
قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقيل في الدلوك انه الز
وال وقيل انه المغرب وهو عليهما جميعا يحصل وقت المغرب ممتدا الى غسق
الليل والغسق اجتماع الظلمة واذا ثبت ان وقت المغرب ممتد الى وقت
اجتماع الظلمة فقد وضح ان لها وقتين وايضا ما رواه ابو هريرة ان النبي صم قال

ان للصلوة اولا واخرا وان اول وقت المغرب اذا غابت الشمس واخره حين
يغيب الشفق وايضا ما روي عنه عم انه صلى المغرب في اليوم الاول حين غابت
الشمس وصلى في اليوم الثاني حين كاد الشفق ان يغيب وايضا ما روي من انه
عم انما التفريط ان يؤخر صلاة حتى يدخل وقت صلاة اخرى وهذا الخبر يقتضي
ان صلاة المغرب لا تفوت الا بعد دخول العشاء الاخرة والمخالف يقول
بفوت من قبل ذلك وليس لهم ان يحتجوا بما روي عنه عم انه صلى المغرب في اليوم
الاول حين غابت الشمس وفي اليوم الثاني حين غابت الشمس وقتا واحدا
لم يزل عنه وذلك ان فعلها في اليومين في وقت واحد لا يدل على انه لا وقت
لها غيره لانه روي انه عم صلى العصر في اليومين جميعا قبل اصفرار الشمس ولم
يدل ذلك على ان ما بعد اصفرارها ليس بوقت العصر ولهم ايضا ان يتعلقوا
بما روي عنه عم من قوله بادروا بالصلاة المغرب طلوع النجوم وذلك ان هذا
حض على تقديم صلاة المغرب في اول الوقت وتقديم الصلوة في اول المغرب
عندنا الافضل والاولى المسئلة الرابعة والسبعون الشفق الذي يدخل
بغيبوبته وقت العشاء البياض في احدى الروايتين والحمرة في الرواية الا
خرى الصحيح عندنا ان الشفق هو الحمرة دون البياض وهو قول الشافعي
وابي يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة الشفق هو البياض الدليل على صحة ما
ذهبنا اليه بعد الاجماع المتقدم ما روي عن النبي صم من قوله الشفق الحمرة وروي
عن ابن عمر انه قال انما الشفق الحمرة وروى النعمان بن بشير ان النبي صم كان
يصلي العشاء لسقوط القمر لثالثة يعني ليلة من الشهر والقمر يسقط ليلة الثالثة

قبل غيبوبة

قبل غيبوبة البياض وقد حكى اهل اللغة ان الشفق الحمرة وحكي عن بعضهم انه
البياض والاقرب انه في اللغة يقع عليهما جميعا ويبقى الكلام في معنى هذه اللفظ
في الشرع وما يتعلق عليه حكم خروج وقت المغرب ودخول وقت العشاء الا
خرة وقد استدل الشافعي على ان الشفق الذي يخرج بغيبوبته وقت المغرب
ويدخل وقت العشاء الاخرة هو الحمرة دون البياض بما رواه جابر من ان
سائلا سأل النبي صم عن مواقيت الصلوة فقال لو صليت معنا فذكر الخبر الى ان
قال وصلى العشاء قبل غيبوبة الشفق ولا يجوز ان يكون المراد بذلك قبل
غيبوبة الشفق الذي هو الحمرة لان فعل الصلوة في ذلك الوقت لا يجوز اجماعا
فثبت ان المراد به قبل الشفق الذي هو البياض وهذا الخبر لا يصلح ان يستدل
به لان فعل العشاء الاخرة قبل غيبوبة الشفق الذي هو الحمرة عندنا
جائز بل يجوز عندنا ان يصلي العشاء الاخرة عقيب المغرب بلا فصل وهو
مذهب مالك وانما لا يجوز ذلك على مذهب الشافعي وابو حنيفة المسئلة ا
لخامسة والسبعون افضل الاوقات في الصلوات كلها اولها هذا صحيح
وهو مذهب اصحابنا والدليل على صحته بعد الاجماع المتقدم ما رواه ابن
مسعود قال سألت النبي صم فقلت ما افضل الاعمال قال فقال الصلوة في
اول وقتها وروت ام فروة ان النبي صم قال افضل الاعمال عند الله الصلوة
في اول وقتها وايضا تقديم الصلوة في اول وقتها احتياط للفرض اعلا
واما الجواب عن تعلقهم بما روي عنه عم من قوله اسفروا بالفجر فانه اعظم
للاجر فهو ان المراد بذلك انه لا يصلي الا بعد ان يوثق باسفار الفجر وهو

طلوعه ولم يذكر استواء النهار المسئلة السادسة والسبعون وقت صلاة
الوتر من حين يذهب ثلث الليل الى مطلع الفجر عندنا ان وقت صلاة الليل بعد
انتصافه وكلما قرب من الفجر كان افضل والدليل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتكرر
ان صلاة الليل بعد انتصاف الليل وفي آخره اشق منها في ثلثه والمشقة يزيد
بها الثواب ويكثر بها الجزاء فما ذكرناه من الوقت اولى المسئلة السابعة وا
لسبعون ولا بأس بقضاء الفرائض عند طلوع الشمس وعند استوائها و
عند غروبها هذا صحيح وعندنا انه يجوز ان يصلي في الاوقات المنهي عن الصلاة
فيها كل صلاة لها سبب متقدم وانما لا يجوز ان يبتدئ فيها النوافل ووافقنا
على ذلك الشافعي وابو حنيفة يجوز فعل الصلاة التي لها سبب في وقتين من جملة
المنهي عنه وهو ما بعد الصبح الى حين تطلع الشمس وما بعد العصر الى ان تغرب
ولا يجوز في الاوقات الثلثة التي نهى عنها لاجل الوقت وهي حال طلوع الشمس وا
ستوائها للزوال وحال الغروب الا عصر يومه اذا فاتته فيجوز ان يصليها في
وقت الغروب دليلنا بعد الاجماع المتكرر عليه قوله اقم الصلوة والظاهر يتناول
جميع الاوقات ولا يلزم على ذلك فعل النوافل في الاوقات المنهي عنها لانه خرج
بدليل وما روي عنه عم من قوله من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فليصلها
ولم يفصل بين وقت وآخر وما روي من ان قيس بن فهد صلى بعد الصبح فقال
له النبي صم ما هاتان الركعتان فقال ركعتا الصبح فلو لم يكن جائزا لانكر عليه فا
ن تعلقوا بقوله عم لا صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى
تغرب الشمس فالجواب عنه ان ذلك عام في الصلوة التي لها سبب والتي اسباب

لها واخبارنا

واخبارنا خاصة ههنا في جواز ما له سبب المسئلة الثامنة والسبعون ولا
بالتطوع بعد العصر عندنا لا يجوز التطوع بعد صلاة الفجر الى زوال الشمس الا
في يوم الجمعة خاصة ولا يجوز التطوع بعد صلاة العصر ووافقنا على ذلك الشافعي
وخالف ابو حنيفة في جواز التنفل وقت الزوال من يوم الجمعة دليلنا على صحة ما
ذهبنا اليه من منع التنفل في الاوقات التي ذكرناها ما روي عنه عم من قوله لا
صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس وفي
حديث الصنابحي انه نهى في وقت الطلوع واستواء الشمس وغروبها فاما الدليل على
جواز ذلك في يوم الجمعة خاصة فهو بعد اجماع الفرقة المحقة ما رواه ابو هريرة قال ثبين
نهى رسول الله صم عن الصلاة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة
المسئلة التاسعة والسبعون وللمسافر ان يجمع بين الظهر والعصر ما بين زوال
الشمس الى غروبها وبين العشائين ما بين غروب الشمس الى طلوع الفجر قد بينا
مذهبنا في اوقات هذه الصلوات ودللنا عليه ولا معنى للتكرار والاجازة
للمسافر ان يجمع بين الظهر والعصر ما بين زوال الشمس الى غروبها لانه ينقض القول
بان وقت الظهر متميز من وقت العصر وتحديد كل واحد منهما بحد لا يدخل فيه
الآخر لانه ليس للمسافر ان يصلي الصلاة في غير وقتها لان ما ليس للحاضر ليس للمسافر ذلك
المسئلة الثمانون من اخطأ القبلة وعلم به قبل مضي وقت الصلوة فعليه
اعادتها فان علم بعد مضي وقتها فلا اعادة عليه هذا صحيح وعندنا انه اذا تحرى
القبلة فاخطأ ثم تبين له الخطاء انه يعيد ما دام في الوقت ولا اعادة عليه
بعد خروج الوقت وقد روي انه ان كان خطاؤه يمينا او شمالا اعاد ما لم

يخرج الوقت فان خرج الوقت فلا اعادة عليه فان استدبر القبلة اعاد على كل حال والاول
هو المعول عليه ووافقنا فيما ذهبنا اليه مالك وقال ابو حنيفة واصحابه ان صلوته
ماضية ولا اعادة عليه على كل حال وقال الشافعي في الجديد ان تيقن الخطأ في القبلة
ثم تبين له خطاؤه لزمه اعادة الصلوة وقوله في القديم مثل قول ابي حنيفة و
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتقدم ذكره قوله تع وحيث ما كنتم
فولوا وجوهكم شطره فاوجب التوجه على كل مصل الى شطر البيت فاذا لم يفعل
ذلك كان الامر عليه باقيا فيلزمه الاعادة فان قيل لانه يقتضي وجوب التوجه تصلى
على كل حال مصل وليس فيها دلالة على انه اذا لم يفعل لزمه الاعادة قلنا لم نحتج
بالآية على وجوب القضاء وانما بينا بالآية وجوب التوجه على كل مصل فاذا
لم يأت بالمأمور به فهو باق في ذمته فيلزمه فعله وليس للخصم ان
يقول هذه الآية انما تصح ان يحتج بها الشافعي لانه يوجب الاعادة على كل حال
في الوقت وبعد خروج الوقت وانتم تفصلون بين الامرين ولفظ الآية
لا يقتضي الفصل بينهما فلا دليل لكم على مذهبكم في الآية قلنا انما امر الله تع كل
مصل للظهر مثلا بالتوجه الى شطر البيت ما دام في الوقت ولم يأمره بالتوجه
بعد خروج الوقت لانه انما امر باداء الصلاة لا بقضائها والاداء انما كان في
الوقت والقضاء ما خرج عن الوقت فهو اذا تحرى القبلة وصلى الى جهة ثم تبين
له الخطاء وتيقن انه صلى الى غير القبلة وهو في الوقت لم يخرج عنه فحكم الامر باق
عليه ووجوب الصلوة متوجها الى القبلة باق في ذمته وما فعله غير مأمور به
ولا يسقط عنه الفرض فيجب ان يصلي ما دام في الوقت الصلاة المأمور بها الى

التي تكون

التي تكون الى جهة الكعبة لانه قادر عليها ومتمكن منها وبعد خروج الوقت لا
يقدر على فعل المأمور به بعينه لانه قد فات بخروج الوقت والقضاء في
الموضع الذي يجب علينا انما نعلمه بدليل غير دليل وجوب الاداء وهذا الموضع قد
بيناه في مسائل اصول الفقه وليس لاحد ان يقول ان المصلي في حال اشتباه القبلة
عليه لا يقدر على التوجه الى القبلة فالآية مصروفة الى من يقدر على ذلك لان
هذا القول تخصيص لعموم الآية بغير دليل ولانه اذا تبين له الخطاء في الوقت فقد
زال الاشتباه فيجب ان تكون الآية متناولة له ويجب ان يفعل الصلاة الى
جهة القبلة وان تعلقوا بما روي عن النبي صم انه قال رفع عن امتي الخطاء وا
لنسيان وما استكرهوا عليه فالجواب عن ذلك انا نقول ان خطاؤه مرفوع
وانه غير مواخذ به وانما يجب عليه الصلوة بالامر الاول لانه لم يأت بالمأمور
به فان تعلقوا بما روي من ان قوما اشكلت عليهم القبلة لظلمة عرضت فصلى
بعضهم الى جهة وبعضهم الى غيرها وعلموا على ذلك فلما اصبحوا ورأوا الخطوط
الى غير القبلة وقد قدموا من سفرهم سألوا النبي صم عن ذلك فسكت ونزل قوله فا
ينما تولوا فثم وجه الله فقال النبي صم اجزتكم صلاتكم والجواب عن ذلك
انما يحمل هذا الخبر على انهم سألوه عم عن ذلك بعد خروج الوقت وهذا صريح في
الخبر لانه كان سؤالهم بعد قدومهم من السفر فلم يأمرهم عم بالاعادة لان الاعادة
على مذهبنا لا تلزم بعد خروج الوقت واصحاب الشافعي يتأولون الخبر على
انه كان في صلاة التطوع ويروون عن ابن عمر انه قال نزلت هذه الآية
في التطوع خاصة والتأويل الذي ذكرناه يغني عن هذا المسئلة الحادية وا

الثمانون لا تجوز الصلاة في الدار المغصوبة ولا في الثوب المغصوب هذا
صحيح وهو مذهب جميع اصحابنا والمتكلمين من اهل العدل الا الشاذ منهم فان ا
لنظام خالف في ذلك وزعم انها مجزية وينسبون الى ان الصلاة في الدار
المغصوبة لا تجزي والى ذلك ذهب ابو علي وابو هاشم ومن عداهما من المحققين وكل
سائر الفقهاء ان الصلاة في الدار المغصوبة والثوب المغصوب مجزية الدليل
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره وايضا فان من شرط الصلاة ان تكون
طاعة وقربة ولا خلاف في هذه الجملة وكونها مرادة في الدار المغصوبة يمنع من ذلك
الا ترى ان عاقلا لا يجوز ان يتقرب الى الله تعالى بما يعلم قبحه ومعصية وايضا فان
من شرط الصلاة ان ينوي بها اذا كانت واجبة اداء الواجب وكونها في الدار المغصوبة
تقدح في النية وتمنع منها ولا شبهة في ان الصلاة في الدار المغصوبة قبيحة
ومعصية ومن يظن من الفقهاء خلاف ذلك ويعتقد انها طاعة ويزعم ان فعل
لها منفصل من الغصب لم يفد فحش خطائه لان العقل دال على قبح تصرف الغاصب
في الدار لانه ظلم ويجري تصرفه في الدار مجرى تصرفه في المال المغصوب وصلاته
في الدار ليس سوى تصرفه فيها الا ترى ان قيامه وقعوده وركوعه وسجوده
يمنع صاحب الدار من تصرفه فيها فقد صار من جملة الغصب هذا التصرف ولا فرق
بين ان يقوم في الدار ويقعد بغير اذن مالكها وبين ان يجعل فيها امتعة فلو
كان قعوده ليس بغصب لكان شغل الدار بالمتاع ليس بغصب وقد تعلق قوم
في اجزاء الصلوة في الدار المغصوبة بان الصلوة تنقسم الى فعل وذكر والفعل فيها
ان تناول الذكر فالذكر لا يتناولها ولا يمتنع ان يجزي عنه وقعت في الدار المغصوبة

من حيث وقع

من حيث وقع ذكرها طاعة وان كان فعلها معصية ولا يمتنع ان يتوجه بنيته الى
الذكر دون الفعل والجواب عن هذه الشبهة ان الذكر لا يخرج من وجهين اما ا
ن يكون تابعا للفعل الذي هو الصلوة فيكون هو المعتبر والذكر كالشرط
له او يكون مجزيا صلاة ولا يمكن غير ذلك فاذا صح ما قررناه فنيته يجب ان
تنصرف الى جملة الصلوة التي هي فعل وذكر وقد بينا ان كونه معصية يمنع من ذلك
وذكر بعض محصلي من تكلم في اصول الفقه ان الصلوة في الدار المغصوبة من حيث
استوفت شروطها الشرعية فيجب ان تكون واقعة على وجه الصحة وان كانت
معصية لحق صاحب الدار وزعم ان الفعل يختص بوجهين على محل الفعلين
المنفصلين وادعى ان نية المصلي واعتقاده يتوجهان نحو الوجه الذي يتكامل
معه الشروط الشرعية دون الوجه الذي يرجع الى حق صاحب الدار وهذا غير صحيح
لانه بنى كلامه على ان الصلوة في الدار المغصوبة قد استوفت شروطها الشرعية
وقد بينا ان الامر بخلاف ذلك لان من شروطها الشرعية كونها طاعة وقربة و
من شروطها الشرعية نية اداء الواجب بها اذا كانت الصلوة واجبة وهذا لا يتم
في الدار المغصوبة فبطل كونها مستوفية للشروط الشرعية وبعد فان نية المصلي
تنصرف الى جملة الصلوة وجميعها ولا يجوز ان تكون شيء منها معصية وقبيحا
فاما الصلوة في الثوب المغصوب فلا يمكن ان يقال فيه ما قلناه في الصلوة
في الدار المغصوبة ومن يوافقنا في ان الصلوة فيه غير جائزة يحتج على انه
منهي عنه وان النهي يقتضي الفساد ونفي الاجزاء وهذا ليس بمعتمد لانا قد بينا
في مسائل اصول الفقه ان النهي بظاهره ومجرده لا يقتضي فساد المنهي عنه ونفي اجزائه

والصحيح في وجه المنع من الصلاة في الثوب المغصوب انا قد علمنا ان اجزاء الفعل
وتعلق الاحكام الشرعية به انما يعلم شرعا والاصل في العقل الا شرع فمن ادعى اجزاء الصلاة
في الثوب المغصوب فقد اثبت شرعا ويلزمه اقامة دليل شرعي عليه وليس في ادلة الشرع
ما يقتضي ذلك وايضا فان الصلوة في ذمة المكلف بلا خلاف وانما يجب ان يعلم
سقوطها من ذمته حتى تبرأ ذمته وقد علمنا انه اذا اداها في ثوب مملوك فلا بد
من تيقن براءة ذمته وقد علمنا سقوط الفرض عنه واذا اداها في ثوب مغصوب
فلا يقين ببراءة ذمته فيجب نفي جوازه المسئلة الثانية والثمانون تكبيرة الافتتاح
من الصلوة والتسليم ليس منها لم اجد لاصحابنا الى هذه الغاية نصا في هاتين
المسئلتين ويقوى في نفسي ان تكبيرة الافتتاح من الصلوة وان التسليم ايضا من جملة
الصلوة وهو ركن من اركانها وهو مذهب الشافعي ووجدت بعض اصحابنا يقول
في كتاب له ان التسليم سنة غير مفروض ومن تركه متعمدا لا شيء عليه وقال ابو حنيفة تكبيرة
الافتتاح ليس من الصلاة والتسليم ليس بواجب ولا هو من الصلوة واذا قعد قدر التشهد
خرج من الصلوة بالسلام والكلام وغيرهما دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه ان تكبيرة الا
فتتاح من الصلوة انه لا خلاف في ان نية الصلوة انما تتقدم عليه بلا فصل او تقارنه
على الاختلاف بين الفقهاء في ذلك ونية الصلوة يجب مقارنتها لاولها ومن ا
لصلوة ليؤثر فيه وما ليس من الصلوة فلا يجب ان تتقدم عليه ولا تقارنه وفي
وجوب مقارنة النية والتقدم لتكبيرة الافتتاح دليل على انها من جملة الصلوة وا
يضا فلا تكون من الصلوة الا ما كان من شرطه استقبال القبلة لان استقبال القبلة
انما هو شرط في الصلوة دون غيرها من الافعال ولا يلزم على هذا الاذان والاقامة

لان الاذان

لان الاذان والاقامة مستحب فيهما استقبال القبلة وليس بواجب فيهما وايضا فلو
لم يكن تكبيرة الافتتاح من الصلوة لما كان الوضوء شرطا فيه لان الوضوء انما هو شرط
في افعال الصلوة دون ما هو خارج عنها فان قيل انما هو شرط فيه الوضوء لان الصلاة
عقيبه بلا فصل فلو وقع بغير وضوء لدخل في اول جزء من الصلوة بغير وضوء قلنا ليس الامر
كذلك لانا لو فرضنا رجلا مستقبلا للقبلة وعلى يمينه حوض ماء يقدر ان يتناول منه
الماء بغير شغل فابتدأ باول التكبير ومد بقوله الله صوته وهو في حال امتداد صوته
يتوضأ من ذلك الماء حتى يكون فراغه من اخر الوضوء قبل ان يختم لفظ التكبير بحرف
او حرفين فمعلوم ان هذا جائز فعلمنا ان الوضوء شرط في التكبير نفسه لا لاجل
من وقوع الصلوة عقيبه بغير وضوء فان تعلق المخالف بقوله تعالى قد افلح من تزكى
وذكر اسم ربه فصلى فجعل مصليا عقيب الذكر لان الفاء للتعقيب والذكر الذي
يكون عقيبه الصلوة هو ذكر الافتتاح فلو كان من الصلاة لكان مصليا معه
والله تعالى جعله مصليا عقيبه فالجواب عن ذلك انا لا نسلم ان المراد بالذكره
تكبيرة الافتتاح بل لا يمتنع ان يراد به الاذكار التي يؤتى بها قبل الصلوة من الخطبة
والاذان على ان اصحابنا يذهبون الى انه مسنون للمصلي ان يكبر تكبيرات قبل
تكبيرة الافتتاح التي هي الفرض وليست هذه التكبيرات من الصلوة فيجوز ان يحمل
الذكر الذي تضمنته الاية على هذه التكبيرات فان قالوا المسبح المصلي ان يدخل
في الصلوة فيما بعد هذه التكبيرات او عند الفراغ منه ولا يجوز ان يدخل بابتدائه
لان الاجماع متى لم يات بالتكبير على التمام لا يدخل في الصلوة فيثبت انه
انما يدخل بالفراغ منه واذا كان ابتداء التكبير وقع خارج الصلوة فكيف يصير

بعد ذلك منها قلنا ليس يمتنع ان يكون الدخول في الصلوة انما يكون بالفراغ من التكبير
ثم تبين بذلك ان جميع التكبير كان من الصلوة كما ان عندهم ان التسليم ليس من الصلاة
ولو ابتدأ بالسلام فانه لا يخرج بذلك من الصلوة فاذا فرغ منه تبين عندهم ان
جميعه وقع خارج الصلوة وكذلك اذا قال بعتك هذا الثوب لم يكن ذلك بيعا فاذا
قال المشتري قبلت صار الايجاب والقبول مجموعهما بيعا فاما ما الدال على
وجوب السلم فهو ما روي عنه عم من قوله مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير و
تحليلها التسليم فلا فرق ونحا بها دل على ان غير التسليم لا يكون تحليلا لها وايضا ما
رواه سهل بن سعد الساعدي ان النبي صم كان يسلم في الصلوة عن يمينه وعن
شماله وقد قال صلوا كما رأيتموني اصلي فوجب اتباعه في ذلك وايضا فلما كان
ان التكبير من الصلاة ذهب الى ان التسليم واجب وانه منها وهذه الطريقة دالة
على وجوب السلام وانه من الصلاة ويدل ايضا على ان السلام من الصلوة ما رواه
عبد الله بن مسعود قال ما نسيت من الاشياء فلم انس تسليم رسول الله
صم في الصلوة عن يمينه وشماله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وايضا ما رواه عا
يشة ان النبي صم كان يسلم في الصلوة عن يمينه وشماله السلام عليكم ورحمة
الله فاما ما تعلق به المخالف بما رواه عبد الله بن مسعود انه علم التشهد ثم
قال اذا قلت هذا فقد قضيت صلاتك وبخبر ابي هريرة ان النبي صم علم الاعرا
بي الصلوة ولم يذكر التسليم والجواب عن ابن مسعود انه روي في بعض الا
خبار ان عبد الله بن مسعود هو القائل اذا قلت هذا فقد قضيت صلاتك
ويسبق كلامه عم على انقطاع الخبر متروك بالاجماع لانه يقتضي ان صلاته تتم اذا

اتى بالشهادة

اتى بالشهادة قبل الاجماع انه قد بقي عليه شيء وهو الخروج لان الخروج عندهم يقع
بكل مناف للصلوة فبطل التعليق بالظاهر والجواب عن خبر ابي هريرة انه صم علم
يعلمه السلام لانه كان يحسنه ويجوز ان يكون ذلك قبل فرض السلام وقد يحتج الا
ستدلال به على من خالفنا من اصحابنا في وجوب السلام ان يقال قد ثبت بالاجماع
وجوب الخروج من الصلوة كما ثبت وجوب الدخول فيها فاذا لم يقع الخروج منها
على السلام دون غيره جاز ان يخرج بغيره من الافعال المنافية للصلاة كما يقول ابو حنيفة
واصحابنا لا يجوزون ذلك فيثبت وجوب السلام المسئلة الثالثة والثمنون ر
من الافتتاح يتعين بقوله الله اكبر لا يجزي غيره مع القدرة عليه هذا صحيح وهو مذهب
جميع اصحابنا ومحمد و وافقنا على ان الصلاة لا تنعقد الا بقوله الله اكبر والله اكبر
وقال الشافعي وقال ابو حنيفة ومحمد تنعقد بكل لفظ يقصد به التعظيم والتفخيم
ويجوز الاقتصار عندهما على مجرد الاسم وهو ان يقول الله ولا يأتي بالصفة و
قد روي عنه رواية اخرى انه لابد من الصفة وقال ابو يوسف تنعقد بالفاظ
التكبير مثل قوله الله اكبر الله الكبير والله المتكبر ولا تنعقد بغير الفاظ التكبير وحكي
عن الزهري انه قال تنعقد الصلوة بمجرد النية دليلنا الاجماع المتقدم ذكره وايضا
فان الصلوة في ذمته بلا خلاف يسقطها الا بيقين ونحن نعلم انه اذا افتتحها بقوله
الله اكبر اجزته الصلوة وسقطت عن ذمته واذا افتتحها بغير ذلك فلا يقين
في سقوطها عن الذمة ولا علم فيجب الاقتصار على اللفظ الذي يتيقن معه
اجزاء الصلوة وبراءة الذمة منها وايضا ما رواه رفاعة بن مالك ان النبي صم
قال لا يقبل الله صلاة امرء حتى يضع الوضوء موضعه ثم يستقبل القبلة ويقول

٣ الاكبر الشافعي

الله اكبر وايضا ما روي ان النبي صم قال اذا قام احدكم الى الصلوة فليتوضأ كما امر
الله ثم ليكبر وفي خبر اخر مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم
التسليم وليس لاحد ان يقول ان التكبير هو كل لفظ قصد به التعظيم والتفخيم و
التسبيح والتهليل من جملة ذلك والخبر عام في الكل وذلك ان التسبيح والتهليل
لا يسمى في عرف الشرع بانه تكبير لان له اسم مخصوص به ولا يعرف احد من اهل ا
لشرع يسمون من قال سبحان الله او لا اله الا الله انه مكبر وانه فعل تكبيرا هذا هو
العرف الذي لا يعلم المحيد عنه وكما لا يسمى التكبير تسبيحا كذلك لا يسمى التسبيح
تكبيرا ههنا فان قيل ان جملة التكبير والفاظه قوله الله اكبر وقد اجازه الشافعي وا
نتم تمنعون منه قلنا المعهود في الشرع فيما يسمى تكبيرا ان يأتي باللفظ الذي
قد اعتيد استعماله في ذلك وهو قوله الله اكبر فلا مراعاة في ذلك بالاشتقاق
الذي يستوي في جميع هذه الالفاظ وليس بمعهود فيمن يصلي او يكبر في غير الصلوة
ان يقول الله اكبر كبيرا او الله الاكبر على ان الخبر اقتضى ان التسبيح والتهليل
والتحميد لا يجوز ان يفتتح به الصلوة لم يجر في لفظ الله الكبير لان كلام من قال انها
لا يفتتح بالتسبيح والتهليل يقول انها لا يفتتح بلفظ الله الكبير على ان قول الشافعي
ليس يخلو اما يفتتح به الصلوة من ان يكون المقصود فيه اللفظ او المعنى فان
كان المقصود فيه اللفظ فيجب الا يجزي الا اللفظ المخصوص المسنون وهو
قوله الله اكبر وليس هذا مذهبك ايها الشافعي لانك تجيزه بالاكبر وان كان الا
عتبار بالمعنى وهو التفخيم والتعظيم فيلزم عليك الله العظيم والله الجليل و
كل لفظ فيه تعظيم لله ثم قال لا فرق في اللفظ اذا كان المعنى بين قول ا

لقائل الله

٣ الاكبر

القائل الله اكبر وقوله الله الاكبر لان لفظ الاكبر لفظ اكبر وزيادة فلا يخل بالمعنى قلنا
معلوم اختلاف اللفظين وان احدهما يخالف في الصورة صاحبه واذا كان
المقصود اللفظ لم يجز غيره وان كان في معناه لان يدخل حرف في حروفه المسئلة ا
لرابعة والثمنون يجب القراءة في الركعتين الاوليين عندنا ان القراءة في الر
كعتين الاوليين واجب لا يجوز الاخلال بها واما الركعتان الاخريان فهو مخير بين
القراءة وبين التسبيح وايهما فعل اجزئه وقال الشافعي القراءة واجبة في كل ركعة
وقال مالك تجب القراءة في معظم الصلوة فان كانت الصلوة ثلث ركعات قرء في
الركعتين من الصلاة فان كانت من الاوليين وقعت عن فرضه وان تركها فيهما لزمه
ان يأتي بها في الاخريين وقال الحسن تجب القراءة في ركعة واحدة دليلنا على
صحته الاجماع المتكرر ذكره وايضا ما رواه رفاعة بن مالك من ان رجلا دخل المسجد
فصلى قرب رسول الله صم ثم جاء وسلم عليه فقال له عم اعد صلاتك فانك لم تصل
فقال علمني كيف اصلي فقال اذا توجهت الى الصلاة فكبر ثم اقرأ فاتحة الكتاب ثم اركع
وارفع حتى تطمئن قائما وذكر الخبر الى ان قال هكذا فاصنع في كل ركعة فان قيل و
انتم لا توجبون القراءة في كل ركعة وانما هذا دليل الشافعي قلنا نحن نوجب القراءة
في كل ركعة لكن في الاوليين على سبيل التضييق وفي الاخريين على سبيل التخيير وكون
الشيء مخيرا فيه وله بدل لا يخرجه من ان يكون واجبا وايضا قوله تع فاقرءوا ما
تيسر من القرآن وظاهر هذه الاية تقتضي عموم الامر الذي تكون القراءة
حجة في الاوليين هو على الوجوب لكل الاحوال التي من جملتها الصلاة فوجب
ان تكون القراءة واجبة في الاوليين تضييقا وفي الاخريين ايضا الا انه لما

٢ وان كانت اربعا قرأ في ثلاث وقال ابو حنيفة فرض القراءة في ركعتين

ثم الدليل على ان التسبيح في الاخريين يقوم مقام القراءة قلنا ان ايجاب القراءة مبنيا
على سبيل التخيير وكون الشيء مخيرا فيه لا يخرجه من ان يكون واجبا في الاصول تحت
ظاهر الاية وايضا ما رواه عبد الله بن ابي قتادة عن ابيه ان رسول الله صلعم كان يقرا
في الظهر في الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الاخريين بفاتحة الكتاب
وكذلك في العصر واذا ثبت انه عم كان يقرا في كل ركعة وجب علينا ان نقرا لقوله
صلوا كما رايتموني اصلي وليس للمخالفين ان يتعلق بما روي عنه عم من قوله لا صلاة
الا بقراءة وان الظاهر يقتضي اجزاء الصلاة بالقراءة في ركعة واحدة وذلك ان
المقصود بهذا الخبر ايجاب القراءة في الصلوات على الجملة فاما الموضع الذي يجب فيه
القراءة فغير مقصود بهذا الخبر وانما يستفاد بدليل آخر المسئلة الخامسة
والثمانون وجوب القراءة متعين بفاتحة الكتاب وغير متعين بالسورة ا
لاخرى عندنا انه لا يجزي في الركعتين الاوليين الا بفاتحة الكتاب ووافق
الشافعي على ذلك وزاد ايجاب قراءة الفاتحة في كل ركعة وفي كل ركعة لمن ا
حسنها وقال ابو حنيفة قراءة الفاتحة ليس بشرط فاذا قرا اية من القرآن فقد
اجزاه وعنه رواية اخرى انه اذا اتى بما يقع عليه اسم القراءة اجزاه وان كان
اقل من اية والمشهور الاول وقال ابو يوسف ان قرا اية طويلة اجزاه وان قرا
ايات قصارا ما يجزيه الا ثلث ايات دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع
المتردد ما رواه عبادة بن الصامت ان النبي صلعم قال لا صلاة لمن لا يقرا فيها بفا
تحة الكتاب فان قيل هذا يقتضي وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة ولا يجزي
غيرها قلنا ليس كذلك لان قوله لا صلاة لمن لا يقرا فيها بفاتحة الكتاب انما

يدل على

يدل على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة على الجملة من غير تفصيل الركعات وابو
حنيفة يجوز صلاة ليس في شيء منها الفاتحة فالخبر دليل عليه وايضا ما رواه
ابو هريرة من ان النبي صلعم قال كل صلاة لم يقرا فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج
فان قيل الخداج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا اتت بولد ناقص فا
الصلاة العارية من الفاتحة ناقصة الا انها تجزي قلنا ليس عندكم ناقصة لانه مخير
بين الفاتحة وغيرها فان قيل قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن فهو مخير بين الفا
تحة وغيرها قلنا الاية مجملة واخبارنا مفسرة مبينة والعمل عليها اولى وليس لهم ان
يقولوا هذا نسخ الاية وذلك ان البيان والتفسير ليس بنسخ ولو قال الله تع فا
قرؤا ما تيسر من القرآن وهو فاتحة الكتاب صح ولو كان يقتضي النسخ لما
صح ان يضم الى اللفظ في التصريح فان تعلقوا بما يروى عنه عم انه لا صلاة
الا بفاتحة الكتاب او بغيرها فالجواب عنه انه قيل ان هذه الزيادة غير معروفة في
الخبر ولو ثبت لكان التاويل لا صلاة الا بالفاتحة لمن يقدر عليها او
بغيرها ممن لا يقدر عليها المسئلة السادسة والثمانون لو قرا بالفا
رسية بطلت صلاته وهذا الصحيح عندنا وقال الشافعي العبارة عن القرآن
بالفارسية وغيرها من اللغات ليس بقران ولا تجزي به الصلاة بحال
وقال ابو حنيفة تجزي به الصلاة واختلفوا اختلف اصحابه في انه قران ام
في معناه فمنهم من يقول انه قران ومنهم من يقول انه ليس بقران ولكنه في
معناه وقال ابو يوسف ومحمد ان كان يحسن القران بالعربية لم يجزه
غيرها وان كان لا يحسن اجزاه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع

المتكرر قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله صلعم لا صلاة لمن لم يقرا بفاتحة
الكتاب والاحتجاج بالاية والخبر صحيح اذا سلموا لنا ان من عبر عن القرآن
بالفارسية فلا يقال انه قران وان لم يسلموا ذلك وادعوا انه قران استد
للنا على فساد قولهم بقوله تع انا انزلناه قرانا عربيا وقوله عز وجل نزل به
الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وا
يضا فان القرآن ليس بادون حالا من الشعر ولو ان معبرا عبر عن قصيدة من ا
لشعر بالفارسية لما سمى احد ما سمعه بانه شعر فبان لا يقال ذلك في القرآن
اولى وايضا فان اعجاز القرآن في لفظه ونظمه فاذا عبر عنه بغير عبارته لم يكن
قرانا فان تعلق المخالف بقوله تع ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم
وموسى وبقوله تع انه لفي زبر الاولين والصحف الاولى لم يكن بالعربية وانما
كانت بلغة غيرها فالجواب عن هذا انه تع لم يرد ان القرآن كان مذكورا
في تلك الكتب بتلك العبارة وقيل ايضا انه اراد صفة محمد صلعم وذكر شريعته
ودينه في الصحف الاولى فان قيل قد حكى الله تع عن نوح عم انه قال لا تذر على الا
رض من الكافرين ديارا وعن غيره من الامم الماضية ونحن نعلم انهم لم يقولوا ذا
لك بهذه العربية وانما قالوه بلغاتهم المخالفة لها الا انه لما حكى المعنى اضاف
الاقوال اليهم وهذا يقتضي ان من عبر عن القرآن بالفارسية يكون عبارته
قرانا قلنا لا احد من الناس يقول ان من عبر الكلام عما يوجد فيه معناه يكون
قايلا له بعينه وانما يكون قايلا معناه معنى هذا الكلام وما نحن فيه وظا
الامر متروك لا محالة المسئلة السابعة والثمانون الطمانينة بعد الاستواء

من الركوع واجبة

من الركوع والسجود واجبة هذا صحيح وهو مذهب اصحابنا واليه ذهب الشافعي وقال ابو حنيفة
ليس ذلك بواجب دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتقدم ما روي في
قوله عم في خبر رفاعة ثم ليكبر وليركع حتى يطمئن راكعا ثم قال في اخر الخبر فاذا فعل
ذلك فقد تمت صلاته فجعل تمام الصلاة يتعلق بالطمانينة في الركوع فان قالوا
قال الله تع واركعوا واسجدوا والركوع في اللغة هو الانحناء والطمانينة ليست
شرطا في تعلق الاسم قلنا انما اوجب الله تع فعل الركوع ايجابا مطلقا والنبي صلعم بين
كيفيته السجود في الخبر الذي ذكرناه ومما يدل على وجوب الطمانينة في السجود قوله عم
في خبر رفاعة لا تقبل صلاة امرئ الى ان قال ثم ليسجد فيمكن جبهته من الارض حتى يطمئن مفاصله
المسئلة الثامنة والثمانون القعدة الاخيرة واجبة هذا صحيح وعندنا
ان الجلوس واجب والتشهد الاخير ايضا واجب وكذلك التشهد في نفسه وهو
مذهب الشافعي وقال ابو حنيفة الجلوس واجب والتشهد غير واجب وقال
الزهري ومالك والاوزاعي والثوري لا يجب واحد منهما دليلنا على صحة ما
ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ما رواه ابن مسعود قال كنا نقول اذا خلفنا
رسول الله صلعم السلام على الله عباده السلام على فلان فقال النبي صلعم لا تقولوا ا
لسلام على الله فان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله والصلوات ا
لطيبات الى اخر التشهد فامر بالتشهد وامره عم على الوجوب وايضا في خبر ا
خر عن ابن مسعود ان النبي صلعم علمه التشهد ثم قال اذا قضيت هذا فقد
قضيت صلاتك المسئلة التاسعة والثمانون السجود على سبعة اعضاء
شرط في صحة الصلاة هذا صحيح وهو مذهبنا واليه ذهب الشافعي وهو مذهب

اصح قوله وقد روي عنه رواية ضعيفة وهي ان ذلك لا يجب وقال ابو حنيفة
ان ذلك غير واجب دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع الذي قدمناه
ما رواه ابن عباس قال امر رسول الله صلعم ان يسجد على سبعة اعضاء يديه و
ركبتيه واطراف اصابعه وجبهته وقد قال ع صلوا كما رايتموني اصلي و
روى ابو داود باسناده عن ابن عباس عن النبي صلعم انه قال امرت ان اسجد على
سبعة اليدين والركبتين واطراف القدمين والجبهة وروي عن خباب
ابن الارت قال شكونا الى رسول الله صلعم حر الرمضاء في جباهنا واكفنا فلم يشكنا
فان تعلقوا بقوله تع واركعوا واسجدوا ان هذا قد سجد وقول النبي صلعم للاعرابي
ثم اسجد فالجواب عن ذلك ان ذلك كله كالمجمل لم يبين فيه كيفية السجود
والخبر الذي رويناه قد بينت فيه كيفية السجود فهو اولى فان تعلقوا بما
رواه ابن عباس ان النبي صلعم قال مثل الذي يصلي وهو عاقص شعره مثل ا
لذي يصلي وهو مكتوف فشبه عاقص الشعر بالمكتوف وصلاة عاقص ا
لشعر جائزة ولا يجب عليه الاعادة فكذلك المكتوف والجواب عن ذلك ان صلاة
المكتوف انما تجوز وان لم يضع يديه على الارض لتعذر وضعهما عليه والعذر يسقط
الفرض وانما يوجب ذلك فصل العذر والاختيار المسئلة التسعون لا يجوز ا
لسجود على كور العمامة هذا صحيح وهو مذهبنا وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة يجوز
ذلك دليلنا الاجماع المتقدم واضاف خبر رفاعة ثم يسجد فيمكن جبهته من الارض
حتى تطمئن مفاصله فظاهر الخبر يقتضي انه ما لم يمكن جبهته من الارض لا يصح الصلوة
وروي ابن عباس انه قال امر رسول الله صلعم ان يسجد على سبعة اعضاء اليدين والركبتين
والقدمين

والقدمين والجبهة ومن سجد على كور العمامة فلم يسجد على الجبهة
فان تعلقوا بما روي عنه ع انه سجد على كور العمامة وبعض
الجبهة فجوابنا ان هذا خبر مضعف عند اهل النقل
على انه لا حجة فيه لانه قد ذكر فيه السجود على الجبهة وهو ا
لفرض وما يضاف الى ذلك من كور العمامة لا اعتبار به لا
نه ما وقع الانتصار عليه المسئلة الحادية والتسعون ويصلي
على الى النبي صلعم في التشهد الاول هذا صحيح وهو مذ
هبنا وعندنا ان التشهد الاول واجب كوجوب التشهد
الثاني والصلاة على النبي صلعم واجبة ووافقنا في وجوب ا
لتشهد الاول الليث واحمد واسحق وخالف باقي الفقهاء و
قال ابو حنيفة التشهدان جميعا غير واجبين وقال الشافعي
الثاني واجب والاول ليس بواجب واوجب الشافعي في التشهد
الاخير الصلاة على النبي صلعم وقال مالك والثوري والاوزاعي و
ابو حنيفة ليست بواجبة دليلنا بعد الاجماع المتكرر ما روي
عنه ع انه قال صلوا كما رايتموني اصلي وقد كان ع يتشهد ا
لتشهدين جميعا لا محالة واذا وجب التشهد الاول وجبت ا
لصلوة على النبي صلعم فيه لوجوبها في الاخر لان كل من اوجب الاول
اوجب الثاني الصلوة على النبي صلعم ومما يدل على وجوب الصلوة
على النبي صلعم منها قوله تع يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا

تسليما فامرنا بالصلوة عليه واجمعنا على ان الصلوة عليه لا تجب في غير ا
لصلوة فلم يكن موضع يحمل عليه الا الصلوة وهذا الخبر يقتضي وجوب
الصلوة على النبي صلعم في التشهدين معا وروت عايشة ان النبي صلعم
قال لا يقبل الله صلاة الا بطهور والصلاة على النبي صلعم المسئلة
الثانية والتسعون كل صلاة يجهر فيها بالقراءة فانه يقنت فيها
هذا صحيح عندنا ان القنوت مستحب في كل صلاة وهو فيما يجهر
فيه بالقراءة اشد تاكيدا وقال الشافعي ان القنوت في الصبح مسنون
وقد روي عنه ع انه قال يقنت في الصلوات كلها عند حاجة المسلمين
المسلمين الى الدعاء وقال ابو حنيفة واصحابه وابن شبرمة والثوري في
رواية الليث انه لا قنوت في الفجر ولا غيرها وكان ابن ابي ليلى وما
لك وابن حي يرون القنوت في الفجر دليلنا على صحة ما ذهبنا
اليه بعد الاجماع المتقدم قوله تع وقوموا لله قانتين وهذا امر
منه عام لسائر الصلوات فان قيل هذا نهي عن الكلام في الصلوة
ومعنى قانتين ساكتين وقيل ان القنوت هو طول القيام في ا
لصلوة يدل على ذلك ما روي عن النبي ع من قوله افضل الصلوة طول القنوت
يعني طول القيام قلنا لا نعتبر بمعنى هذه اللفظة في اللغة والمعتبر
معناها في الشرعة والمفهوم في الشريعة من قولنا قنوت هو الدعاء
المخصوص كما انه لا يعتبر بمعنى لفظة الصلاة في اللغة وانما يعتبر
بمعناها في الشرعة ونحن نحمل ما روى عن النبي ع من قوله افضل
الصلوات

الصلوات طول القنوت على انه اراد به الدعاء ايضا لان طول الدعاء
والتضرع الى الله تع عبادة مستحبة ويدل على القنوت في صلاة ا
لصبح ما رواه انس قال كان رسول الله صلعم يقنت في الصبح الى ان
فارق الدنيا فان تعلق المخالف بما روي عن عمر انه قال قنت رسول
الله صلعم شهرا ثم ترك قيل المراد بهذا انه قنت في سائر الصلوات
غير الصبح ثم ترك ذلك ويجوز حمله ايضا على انه كان يدعو على اقوام
باعيانهم ثم ترك على ان انسا روى عنه انه ع قنت والمثبت اولى الحجر
المسئلة الثالثة والتسعون من احدث في صلاته او سبقه الحدث
بطلت صلاته هذا صحيح واليه يذهب اصحابنا وهو مذهب الشافعي
في قوله الجديد وقال في القديم تبطل الطهارة ولا تبطل الصلاة فيبني
عليها وهو قول مالك وابي حنيفة وقال المحصلون من اصحاب
ابي حنيفة ان القياس عندهم الا يبني على صلاته لان انصرافه من
الصلاة ومشيه وغسل الاعضاء افعال تنافي الصلاة فتركوا القياس
للاثر دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتكرر ان الصلاة في
الذمة بيقين فلا يسقط عنها الا بيقين وقد علمنا ان الحدث ا
ذا سبقه ولم يعد الوضوء والصلاة بل توضأ وبنا على ما يقوله ا
صحاب ابي حنيفة فان ذمته ما برئت بيقين واذا اعاد فقد تيقن
براءة ذمته فوجب الاعادة وايضا ما روي عنه عم من قوله ان ا
لشيطان ياتي احدكم وهو في الصلاة فينفخ بين اليتيه فلا ينصرف

حتى يسمع صوتا او يجد ريحا وهذا الحدث الذي كلامنا فيه قد
سمع الصوت وجد الريح فيجب انصرافه عن الصلاة فان قالوا الخبر
اذا اوجبنا عليه ان ينصرف من الصلوة ليتوضأ ثم يبني على ما فعله
فقد قلنا بموجب الخبر قلنا الخبر يقتضي انصرافا عن الصلاة وانتم
تقولون انه لا ينصرف عنها بل هو فيها وان تشاغل بالوضوء
وايضا فقد روي عن النبي صلعم انه قال لا صلاة الا بطهور ومن سبقه
الحدث فلا طهور له فوجب الا يكون في الصلاة وان يخرج بعدم
الطهور عنها وايضا ما رواه ابو داود باسناده عن النبي صلعم ا
نه قال اذا فسا احدكم في الصلاة فلينصرف وليتوضأ وليعد صلاته
فان قالوا نحمل ذلك على العمد او على الاستحباب قلنا ظاهر الخبر
يتناول العمد وغير العمد ولا يجوز ان نخصه الا بدليل وظاهر
الامر الوجوب ولا يحمل على الاستحباب الا بدليل فان احتجوا بما
رواه ابن ابي مليكة عن النبي صلعم انه قال اذا قاء احدكم في الصلوة
او رعف فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته ما لم يتكلم فالجواب
عن ذلك ان هذا خبر ضعيف مطعون فيه وقد قيل فيه ما هو
مشهور ونحن نقول بموجبه لان القيء والرعاف عند النبي
مجد تبين ينقضان الوضوء فجاز معهما الانصراف لغسل النجاسة
والبناء على الصلاة وليس كذلك باقي الاحداث الناقضة للوضوء
المسئلة الرابعة والتسعون من تكلم في صلاته ناسيا او متعمدا

بطلت صلاته الذي يذهب اليه اصحابنا ان من تكلم متعمدا بطلت
صلاته ومن تكلم ناسيا فلا اعادة عليه وانما يلزمه سجدتا السهو
لسهوه وقال الشافعي من تكلم في صلاته ناسيا فلا اعادة عليه
اذا تكلم او جاهلا بتحريم الكلام لم تبطل صلاته وقال مالك كلام
الناسي لا يبطل الصلوة وكذلك كلام العامد اذا كان فيه
مصلحة للصلاة وقال ابو حنيفة كلام العمد والسهو ومن يجهل
تحريم الكلام يبطل الصلوة وقال النخعي جنس الكلام يبطل الا
لصلوة عمدا وسهوا دليلنا على ان كلام الناسي لا يبطل ا
لصلوة بعد الاجماع المتقدم ما روي عنه عم رفع عن امتي النسيان
ما استكرهوا عليه ولم يرد رفع الفعل لان ذلك لا يرتفع وانما اراد ر
فع الحكم وذلك عام في جميع الاحكام الا ما قام عليه الدليل فان قيل
المراد رفع الاثم قلنا الاثم يدخل في جملة الاحكام واللفظ عام
للجميع وايضا ما روي عنه عم من قوله فلا ينصرف حتى يسمع صوتا
او يجد ريحا وما ذكر الكلام فدل على انه ليس بحدث يقطع الصلوة
وقد استدل الشافعي بخبر ذي اليدين ان ابا هريرة روى انه
عم صلى باصحابه العصر فسلم في الركعتين الاولتين فقام ذو اليدين
فقال اقصرت الصلاة او نسيت يا رسول الله فاقبل على الناس فقال
اصدق ذو اليدين فقالوا نعم وفي خبر اخر انه اقبل على ابي
بكر وعمر خاصة فقالا نعم فاتم ما بقي من صلاته وسجد سجدتي

هو جالس بعد التسليم فموضع الاستدلال انه عم تكلم في الصلوة نا
سيا وتكلم بعد ذلك وهو يعتقد انه خرج من الصلاة ثم اتم وبنى
على صلاته فدل على ان الكلام مع النسيان مبطل للصلاة وعند ابي   الصلاة
حنيفة ان هذا الكلام يبطل الصلاة فان قيل هذه القصة كانت
وصدر الاسلام حيث كان الكلام مباحا في الصلاة ثم نسخ قلنا
اباحة الكلام في الصلاة قبل الهجرة ثم نسخ بعدها الا ترى ان عبد الله
بن مسعود قال قدمت على النبي صلعم من ارض الحبشة فسلمت عليه
فلم يرد ثم خبر وانما احدث الله الا تتكلموا في الصلوة وهذه ا
لقصة كانت بعد الهجرة لان ابا هريرة اسلم بعد الهجرة بسبع سنين
وعلى ان النبي صلعم سجد للسهو ولو كان الكلام مباحا لم يسجد وفي
بعض الاخبار ان النبي عم لما اقبل على الناس وسالهم اومأوا ان
نعم ولو كان الكلام مباحا لتكلموا فاما ذو اليدين وكان يعتقد
ان الصلاة قد قصرت وانه قد خرج من الصلاة لان الظاهر من افعال
النبي صلعم انها تقع موقع الصحة فاعتقد ذلك فلم تبطل صلاته بالكلام
فاما ما روي في بعض الروايات ان ذا اليدين قال بل نسيت وهذا
يدل على انه ما اعتقد قصر الصلاة وانه تكلم عامدا فالجواب
عنه انه يجوز ان يكون قوله بل نسيت في ظنه وتقديره لان ا
لقطع هناك غير ممكن ولم تقام ان الظن هاهنا يقوم مقام العلم
ويمكن ايضا ان يكون ذو اليدين قد اعاد الصلاة وخرج لانه تكلم

عامدا وان لم ينقل ذلك الينا فاما باقي الناس الذين سألهم عم فقد
اجابوا بما يقول ذو اليدين ابو بكر وعمر خاصة على بعض الروايات في
الصحيح انهم اومأوا ان نعم ولم يتكلموا وقد يقال فيمن اومى برأسه
انه قال نعم وروي في هذا الخبر ان الناس اومأوا ان نعم لما سألهم
النبي عم وقال من صحح ذلك الكلام كان اجابة لسؤال النبي صلعم وذلك
لا يبطل الصلاة واستدلوا بانه عم مر على ابي وهو يصلي فقال السلام
عليك يا ابي فالتفت ولم يرد عليه وخفف الصلاة ثم اتى النبي صلعم
فقال وعليك السلام ورحمة الله فقال النبي صلعم ما منعك ان ترد علي
قال كنت في الصلاة قال اوما علمت ان فيما اوحى الي يا ايها الذين
الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم والنبي
عم لا يامر بذلك مع انه مبطل للصلاة فان تعلقوا بما رواه عن
عبد الله بن مسعود من ان النبي صلعم قال وان مما احدث الله ا
لا تتكلموا في الصلاة وهذا عام في السهو والعمد والجواب عن
ذلك ان هذا نهي وتكليف والنهي لا يتناول الساهي لان السهو
يبطل التكليف واختص بالعامد والذي يمكنه الاحتراز من الفعل
ولو كان ظاهره عاما لخصصناه بالعامد لادلة المتقدمة
ويمثل هذا يجب من اعتمد على ما روي عنه عم من قوله الكلام
يبطل الصلاة ولا يبطل الوضوء المسئلة الخامسة والتسعون
من سلم تسليمتين في غير موضعها بطلت صلاته اما من سلم تسليمة

واحدة او تسليمتين في غير موضعها من الصلاة متعمداً كانت صلاته باطلة
لانه قد تكلم عامداً في الصلاة والكلام المتعمد فيها يبطلها فان سلم
ساهياً تسليمة او تسليمتين في غير موضعها فعندنا انه يبني على صلا
ته ولا تفسد الصلاة مع النسيان ويسجد سجدتي السهو وقال ابو
حنيفة ان تكلم ساهياً بطلت صلاته على ما حكيناه قبل هذه
المسئلة وقال ابو جعفر الطحاوي كان رأي عمران يقول ان السلام
ايضاً يفسد الصلاة وقال مالك والشافعي من سلم او تكلم ساهياً
بنى وقال الثوري في رواية ان سلام الناسي يفسد الصلاة
وفي رواية اخرى انه لا يفسد وقال الحسن بن حي وعبيد الله بن
الحسن العنبري لا يفسد الصلاة السلام ناسياً فاما الذي يدل
على ان من سلم متعمداً في الصلاة تسليمة او تسليمتين في غير موضعها فان
صلاته تفسد وان كان نوى ذلك اصلاح لصلاته وهو خلاف مالك
بعد الاجماع المتقدم ما رواه زيد بن ارقم قال كنا نتكلم في الصلاة
وايضاً حديث عبد الله بن مسعود انه قال قدمت من ارض الحبشة
فوجدت النبي ص في الصلاة وكانوا يسلمون على المصلي فيرد السلام
عليه واصحابه قبل خروجي الى ارض الحبشة فسلمت على النبي صلى الله عليه وسلم
فلم يرد السلام على واحد منا ما قدم وما حدث فلما فرغ
من صلاته قال ان الله تع يحدث من امره ما يشاء وان مما احدث
الا تتكلموا في الصلاة وايضاً حديث معاوية بن الحكم ان النبي

عليه السلام قال ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وهذه
الاخبار كلها تدل على انه لا فرق بين ما هو اصلاح الصلاة وبين غيره فاما الذي يدل على ان من سلم ناسياً فان صلاته لا تفسد وانه يبني على
صلاته ويسجد سجدتي السهو فهو ظاهر ودللنا عليه في المسئلة التي
قبل هذه المسئلة على ان من تكلم ناسياً في الصلاة لا تفسد صلاته وا
يضاً فان السلام اخص حالاً من الكلام واذا كان من تكلم ناسياً لا تفسد
صلاته فاولى ان يكون السلام بهذه الصفة وخبر ذي اليدين الذي
تقدم ذكره يدل على ان من سلم ناسياً لا تبطل صلاته لانه روي ان
النبي عليه السلام سلم في الركعتين الاوليين ساهياً من الظهر او العصر ثم بنى
على صلاته المسئلة السادسة والتسعون ومن زاد في صلاته سجدة
مقصودة غير مسهو عنها بطلت صلاته هذا صحيح ولا خلاف فيه بين
اصحابنا ولا بين المسلمين المسئلة السابعة والتسعون من ام قوماً
بغير طهارة بطلت صلاته وصلاة المؤتمين به هذا صحيح واليه
يذهب اصحابنا فاما بطلان صلاته ووجوب الاعادة فلا خلاف
فيها والاقوى في نفسي على ما يقتضيه المذهب ان تجب الصلاة
على المؤتمين به ايضاً على كل حال وقد وردت رواية بانهم يعيدون
في الوقت ولا اعادة عليهم بعد خروج الوقت وقال ابو حنيفة و
اصحابه اذا صلى الامام وهو جنب بقوم لم تنعقد للامام صلاة
فاذا لم تنعقد صلاته لم تنعقد للمؤتم صلاة ووجب عليه وعليهم

الاعادة وقال الشافعي اذا صلى الجنب او المحدث بقوم فصلاته في نفسه
باطلة سواء علم بحدثه او لم يعلم والمأمومون ان علموا بحاله بطلت
صلاتهم وان لم يعلموا لم تبطل وكذلك كل موضع بطلت فيه صلاة الامام
لم يتعد ذلك البطلان الى صلاة المأمومين الا ان يعلموا ببطلان صلا
ته ويتبعوه في الائتمام به وقال مالك ان كان الامام علم بذلك لزم
المأموم الاعادة وان لم يكن علم لم يلزمهم وقال عطا ان كان الامام
جنباً اعاد المأموم بكل حال وان كان محدثاً فان ذكر في الوقت اعاد و
ان ذكر بعد خروج الوقت لم يعد دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع
المتقدم ذكره وايضاً فان هذه المسئلة مبنية على ان صلاة المأموم
متضمنة لصلاة الامام تفسد بفساده والدليل على صحة ذلك ما رواه
ابو هريرة عن النبي عليه السلام انه قال الامام ضامن فلو كان مصلياً لنفسه ولم
يكن صلاة المأموم معقودة بصلاته لما كان الامام ضامناً ويدل
ايضاً على ذلك قوله عليه السلام صلاة الجماعة تفضل على صلاة الفرد بخمس
وعشرين درجة فلو كان كل واحد مصلياً لنفسه ولم يكن صلاة
المأمومين متعلقة بصلاة الامام لما استحقوا هذا الفضل ولا
يمكن ان يقال ان الفضل انما هو للاجتماع وذلك انه لو اجتمعوا
وصلوا وحداناً لما استحقوا هذا الفضل فان قيل لو كان صلاة
المأموم متعلقة بصلاة الامام لوجب اذا فسدت صلاة المأموم
ان تفسد صلاة الامام قلنا صلاة الامام غير متعلقة بصلاة المأموم

فلهذا لم تفسد بفسادها وليس كذلك المأموم لان صلاته متعلقة
بصلاة الامام بما بيناه والذي يفرق بين الامرين ان الامام لو علم
بان المأموم محدث لم يمنع ذلك من صحة صلاته ولو علم المأموم ان
امامه محدث لم تصح صلاته وكذلك لو سها المأموم لم يلزم الامام
حكم سهوه ولو سها الامام لزم الامام حكمه فاذا ثبت ان صلاة المأموم متعلقة
بصلاة الامام بطلت صلاة الامام بطلت صلاة المأموم فان ا
حتجوا بما رواه ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بالناس جنباً فاعاد ولم
يعيدوا فالجواب عنه ان هذا معارض بما رواه سعيد بن
المسيب بان النبي صلى الله عليه وسلم اعاد واعادوا وهذه الرواية اولى من روايتهم
لانها تثبت للاعادة وتلك تنفيها المسئلة الثامنة والتسعون لا
يجوز امامة الفاسق هذا صحيح وعليه اجماع اهل البيت عليهم السلام على
اختلافه وهذه من المسائل المعدودة التي يتفق اهل البيت عليهم السلام
على اختلافهم عليها والدليل على صحتها الاجماع المتكرر المذكور
وايضاً قوله تع ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وتقديم
الامام في الصلاة اتباع له وركون اليه وسكون الى امانته والظلم
يمنع منه وكيف لا يكون ذلك ركوناً او لا سكوناً وقد ضمن صلاة
المؤتمين به على ما روي في الخبر ان الامام ضامن وايضاً فان الفضل
يعتبر في باب الامام على ما روي في الخبر يؤمكم اقرأكم على سباق
الخبر الدال على اعتبار الفضيلة في الامام منه والفسق نقص عظيم في الدين

ولا يجوز للفاسق ان يتقدم الفاسق البر التقي اذا اعتبر في الامامة
الفضل في العلم والقراءة وما جرى مجراها وتقدم الافضل في ذلك وكيف
لا يعتبر الفضل في الدين والثواب فان تعلقوا بما روي عنه عم
من قوله صلوا على من قال لا اله الا الله وخلف من قال لا اله الا الله فالجواب
بمثله ان لم يكن فاسقا بالادلة التي ذكرناها
المسئلة التاسعة والسبعون ومن صلى وحده خلف الصفوف بطلت
صلاته الذي يذهب اليه اصحابنا ان من دخل المسجد فلم يجد مقاما
له في الصفوف اجزاه ان يقوم وحده محاذيا لمقام الامام وان
تعقد صلاته في مقامه هذا وبذلك قال الشافعي وقال النخعي
وحماد وابن ابي ليلى لا تنعقد صلاته وقال احمد واسحق تنعقد
صلاته ثم ينتظر مجيء رجل اخر فان جاء ووقف معه اجزات الصلاة
وان لم يجي وركع الامام دخل في الصف وان لم يفعل بطلت
صلاته ودليلنا الاجماع المتكرر ذكره وايضا ما روي عن ابي بكرة انه دخل
المسجد وهو يلهث فوجد رسول الله صم في الركوع فركع خلف الصف
ثم دخل مع الناس في الصف فلما فرغ رسول الله صم من صلاته قال ايكم
الذي ركع خلف الصف فقلت انا فقال له زادك الله حرصا ولا تعد
فلو لم تكن صلاته انعقدت لامره باعادتها فان قيل فقد نهاه عن
العود قلنا انما نهاه عن ان يعود الى الباحر عن العاجز او نهاه
ان يدخل المسجد وهو يلهث لان المصلي مامور بان ياتي الصلاة

وعليها

وعليها السكينة والوقار فان تعلقوا بما روي من ان النبي صم صلى فراى رجلا
يصلي خلف الصف فلما فرغ من صلاته وقف عليه حتى اتم صلاته
ثم قال اعد صلاتك فانه لا صلاة لمن تفرد خلف الصف قلنا وقوفه
عليه السلام حتى اتم صلاته دليل على صحتها واجزائها ولو كانت باطلة لم
يقف على تمامها ويجوز ان يحمل امره له بالاعادة على الاستحباب بالادلة
المتقدمة المسئلة المائة اذا سبق المؤتم الامام بتسليمتين بطلت
صلاته وان سبق بتسليمة واحدة لم تبطل عندنا انه اذا سها الما
موم فسبق الامام بتسليمة او تسليمتين لم تبطل صلاته وان تعمد سبقه
الى التسليم بطلت صلاته والذي يدل على ذلك الاجماع المتكرر ذكره
وايضا فان السهو عنه مواخذ به وقد سقطت احكامه لما دللنا
عليه من قبل والذي يدل على ان التعمد هاهنا يبطل الصلاة
لانه يخرجه من الاقتداء بالامام فتبطل صلاته لذلك المسئلة
الاحدى والمائة سجدتا السهو للزيادة قبل التسليم وللنقصان
بعد التسليم عندنا ان سجدتي السهو بعد التسليم على كل حال و
هو قول ابي حنيفة واصحابه والثوري وابن ابي ليلى وقال مالك
ان كانتا للنقصان فموضعهما قبل التسليم وان كانتا عن زيادة
بعد السلام وقال الشافعي سجدتا السهو قبل السلام سواء كانتا
للنقصان او للزيادة دليلنا الاجماع المتكرر وايضا ما رواه عمران بن
الحصين والمغيرة بن شعبة وسعد بن ابي وقاص ان النبي صم

سجد سجدتي السهو بعد السلام وروى عبد الله بن مسعود عن
النبي صم انه قال اذا شك احدكم فليتحر الصواب ثم السلام
ثم يسجد سجدتين وروى عبد الله بن جعفر عن النبي صم
انه قال صلى الله عليه وآله من شك في صلاة فليسجد سجدتين بعد
ما يسلم المسئلة الثانية والمائة من شك في الاولتين استانف
الصلاة ومن شك في الاخيرتين بنى على اليقين هذا مذهبنا
وهو الصحيح عندنا وباقي الفقهاء يخالفونا في ذلك ولا يفرقون
بين الشك في الاولتين والاخيرتين وما كان عندنا ان احدا
ممن عدا الامامية يوافق على هذه المسئلة والدليل على صحة
ما ذهبنا اليه فيها الاجماع المتكرر وايضا فان الركعتين الاو
لتين اوكد من الاخيرتين من وجوه منها ان الاولتين واجبة
في كل صلاة من الصلوات الخمس وليس كذلك الاخيرتان ومنها
ان تكبيرة التحريم التي بها يدخل في الصلاة في الاولتين دون
الاخيرتين ومنها انهم اجمعوا على وجوب القراءة في الاولتين
ولم يجمعوا في الاخيرتين على مثل ذلك لان الشيعة الامامية تو
جب القراءة في الاولتين دون الاخيرتين والشافعي يوجبها في
الكل فقد اوجبها لا محالة في الاولتين وابو حنيفة يوجبها في
ركعتين من الصلاة غير معينتين فهو على التحقيق موجب لها
في الاولتين لكن على التخيير ومالك يوجب القراءة في معظم الصلاة

فهو موجب

وروى ثوبان عن النبي صم
انه قال في كل سهو
سجدتان بعد ما يسلم

فهو موجب لها في الاولتين على ضرب من التخيير فصح ان الاجماع حاصل
على ايجاب القراءة في الاولتين وهذه مزية بينة ولاجل هذه المزية
الا يكون فيها سهو ولا يجوز في الاخيرتين وايضا فان ايجاب اعادة
الاولتين مع الشك فيهما استظهار للفرض واحتياط له وذلك اولى
واحوط من جواز السهو فيهما المسئلة الثالثة والمائة يصلي المريض
الذي لا يستطيع الصلاة من قعود على جنبه الايمن الذي يذهب اليه
اصحابنا وما اظن فيه خلافا من باقي الفقهاء ان المريض يجب عليه الصلاة
على قدر طاقته وقدرته فمن لم يستطع الا الصلاة
على الجنب الايمن تعين ذلك عليه ومن شق ذلك عليه واستطاع على
جنب اخر على جنب اخر وجب ذلك للمستطاع وسقطه الاستطاعة وقد
اسقط الله مع عدم القدرة كل فريضة واوجب ما هو ما هو في
طاقته وذلك اظهر من ان يخفى المسئلة الرابعة والمائة من ترك
الصلاة في حال فسقه ثم تاب فلا اعادة عليه عندنا ان من ترك الصلاة
في حال فسقه ثم فليصل ما فاته وتركه واوجب عليه ولا
خلاف بين جميع الفقهاء في هذا الموضع وانما اختلفوا في غيره و
هو المرتد هل يقضي بعد رجوعه الى الاسلام ما تركه في حال
ردته من الصلاة والصيام فقال الشافعي ان المرتد يلزمه قضاء
ذلك وهو الصحيح عندنا وقال ابو حنيفة ومالك لا يلزمه قضاء
ما تركه من العبادات في حال الردة فاما الفاسق اذا تاب فلا خلاف

لم

د في وجوب قضاء ما تركه في حال ردته والدليل على صحة ما ذهبنا اليه
الاجماع المتقدم ذكره بل اجماع المسلمين كلهم وان هذا الخلاف حادث
متجدد ولا اعتبار بمثله وقد سبقه الاجماع ويمكن ان يستدل على ذلك
ايضا بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا
ذكرها والنسيان عبارة عن معنيين احدهما النسيان الذي هو
ضد الذكر والآخر عن ترك الشيء على وجه العمد لقوله تعالى نسوا
الله فنسيهم فعلى هذا يكون الخبر دالا على وجوب القضاء لجميع
ما تركه المرتد فان قيل نحمله على النسيان الذي هو ضد الذكر
قلنا اللفظ محتمل للامرين فنحمله عليهما معا ولو حملناه على ضد
العمد دون ما هو الترك كان غير دال الا انه اذا وجب القضاء با
الترك على وجه النسيان فان وجوبه على وجه العمد اولى وايضا
فليس الا ان يستحق بالسوء حال هذا المرتد بالادلة المعروفة قضاء ما
فاته في حال ردته فالفاسق بذلك اولى لان الفاسق الفسق
لم ينته الى مساواة الردة ، المسئلة الخامسة والمائة ومن شرع
في التطوع ثم افسده لزمه القضاء وعند اصحابنا ان من شرع في
صلاة التطوع او صوم التطوع ثم افسد لا يلزمه القضاء وقال مالك
ان خرج بعذر فلا قضاء عليه وان خرج بغير عذر فعليه القضاء
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر ذكره وايضا ما روته
ام هاني بنت ابي طالب قالت جلس رسول الله صلى الله عليه وآله عام الفتح و

جلست

وجلست فاطمة عليها السلام على يساره فاتته الوليدة بشراب فشرب
ثم ناولني فشربت فقلت يا رسول الله اني كنت صائمة فكرهت ان ارد
سؤرك فقال عليه السلام ان كنت تقضين يوما مكانه وان كان تطوعا فان شئت
فاقضي وان شئت لا تقضي وايضا ما روته ام هاني عنه عليه السلام انه قال
الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر وهذا التخيير بين
الامرين يوجب التساوي بينهما فانه لا قضاء على المفطر لانه لو وجب فيهما
الصيام بالدخول لما اسند الصوم الى اختياره كما لا يقال لمن صام يوما
من شهر رمضان انه ان شاء صام وان شاء افطر وايضا ان وجوب القضاء
شرع وايجاب في الذمة فالاصل براءة الذمة وان لا حرج فمن منع من ذلك
فعليه الدليل القاطع للعذر ولا دليل فيها ، المسئلة السادسة والمائة
وجود الخوف شرط في جواز القصر في السفر عندنا لان القصر ليس منوطا
بالخوف في السفر وهو قول جميع الفقهاء على اختلافهم في وجوب القصر او
التخيير فيه الدليل على ذلك الاجماع المتقدم ذكره بل لا بل اجماع الفقهاء كلهم
فما يعرف فيه خلافا وما تجدد من الخلاف فلا اعتبار به وايضا ما رواه
يعلى بن منية قال قلت لعمر بن الخطاب اباح الله القصر في الخوف فاين
القصر في غير الخوف فقال عجبت مما عجبت منه فسألته له صلى الله عليه وآله عن
ذلك فقال عليه السلام صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ،
المسئلة السابعة والمائة ولا يجوز الافطار في السفر عند الضرورة عندنا
ان الافطار في السفر المباح هو الواجب الذي لا يجوز الاخلال به فمن صام

في السفر الذي ذكرناه وجب عليه القضاء ووافقنا على ذلك ابو هريرة و
قال ابو حنيفة الصوم في السفر افضل من الافطار وقال الشافعي هو مخير
بين الصوم والفطر الا ان الصوم افضل وقال مالك والثوري الصوم
في السفر احب الينا لمن قوي عليه وروي عن ابن عمر انه قال الفطر
افضل دليلنا صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتكرر ذكره قوله تعالى فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وظاهر هذا الكلام يقتضي ان السفر
والمرض يجب معهما القضاء ولا يجوز معهما الصوم فان قالوا في الاية ضمير
وانما اراد تعالى من كان مريضا او مسافرا فافطر فعدة من ايام اخر قلنا الا
ضمار خلاف الظاهر ومن ادعاه بلا دليل لم يلتفت الى قوله وانما اثبتنا في
قوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية ضميرا وهو
ملحق بدليل ولا دليل في الموضع الذي اختلفنا فيه ويدل على ذلك
ايضا ما روي عنه عليه السلام من قوله فاقبلوا صدقته هذا امر وظاهر الامر
على الوجوب وايضا ما روي عنه عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر و
ايضا ما روي عنه عليه السلام من قوله الصائم في السفر كالمفطر في الحضر فان
احتجوا بما روي ان حمزة بن عمرو الاسلمي سال النبي صلى الله عليه وآله عن الصوم
في السفر فقال ان شئت فافطر والجواب عنه انا نحمل ذلك في السفر ان شئت فصم
فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر على اباحة صوم التطوع
بالادلة التي ذكرناها فان قيل اليس قد رويتم انه ليس من البر ا تيمموا
لصيام في السفر قلنا لو تركنا وظاهر هذا الخبر لمنعنا في السفر من صوم

الواجب

الواجب والتطوع معا لكنا اخرجنا التطوع بدليل ويبقى الواجب داخلا
تحت الظاهر ، المسئلة الثامنة والمائة واقل الاقامة خمسة عشر ايام وفي ظاهر
الاشهر هذا الصحيح واليه يذهب اصحابنا وقد قال بعضهم ان اقل الاقامة
خمسة ايام والاظهر الاشهر هو القول الاول ووافقنا على ذلك الحسن الحسين
بن صالح وقال الشافعي مدة الاقامة التي ينقطع بها احكام السفر اربعة
ايام غير يوم الدخول ويوم الخروج وهو قول مالك واحمد وابي ثور
وقال سعيد بن جبير اذا اقام اكثر من خمسة عشر يوما اتم فان كان اقل من
خمسة عشر يوما فما دونها قصر وقال ابو حنيفة اذا نوى المسافر اقامة
خمسة عشر يوما اتم الصلاة وان كان اقل من ذلك قصر وهو احدى الر
وايات عن ابن عمر وفي رواية اخرى عنه انها ثلاثة عشر يوما وفي
رواية ثالثة انها اثنا عشر يوما وهو قول الاوزاعي وقال ربيعة
يوم وليلة وقال الحسن اذا دخل المسافر بلدا اتم وعن عائشة انها
قالت اذا وضع المسافر رحله اتم دليلنا الاجماع المتقدم ذكره
ويمكن ان يستدل على ذلك ايضا بما رواه مجاهد عن ابن عباس وا
بن عمر قالا اذا قدمت بلدا وانت مسافر وفي نفسك ان تقيم
به خمسة عشر يوما فاكمل الصلاة ولم يرو عن احد من السلف خلافهما
فان قيل هذا خلاف مذهبكم لانكم تقولون ان المدة عشرة ايام
قلنا من قال ان المدة عشرة يوجب التمام لخمسة عشر يوما لدخول
العشرة فيها وهذا الخبر يبطل قول الشافعي في الاربعة ايام على كل

حال فان احتج المخالف بما رواه عطا الخراساني عن سعيد بن المسيب قال
من اجمع على اقامة اربع وهو مسافر اتم الصلاة فالجواب عنه ان هشيماً
روى عن داود بن ابي هند عن سعيد بن المسيب سقط المسافر
انه اذا اقام المسافر خمسة عشر يوما اتم فتعارضت الروايات
عن سعيد بن المسيب وسقطتا المسافر ويمكن ان يحمل الخبر على غرضنا
هو وان المراد من اجمع على مقام اربعة ايام بعد اجماعه على اقامة
مدة ستة اتم المسئلة التاسعة والمائة اذا صلى المسافر خلف
المقيم اتم عندنا ان المسافر اذا دخل في صلاة المقيم سلم في الركعتين
الاوليين وانصرف وقد روى انه يجوز ان يجعل الركعتين الاخيرتين
تطوعا وقال الشعبي والشعبي وداود وطاوس يجوز له القصر وان اقتدى
بمقيم وقال الشافعي اذا اقتدى المسافر بمقيم في الصلاة لزمه التمام
هو قول ابي حنيفة واصحابه والثوري دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه
بعد الاجماع المتقدم ذكره قوله تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلاة وهذا ضارب في الارض وله حكم المسافر
بلا خلاف فيجب ان يلزمه التقصير وايضا ما روي عنه عم قوله
صلاة السفر ركعتان وهذا مسافر فلا يلزمه صلاة المقيم فان احتجوا
بما روي من قوله عم انما جعل الامام ليؤتم به وان ظاهر اتباعه
في جميع افعال الصلاة بطل ل فالجواب ان هذا المسافر مقتد
بالمقيم في فرضه ولا يجب عليه ما زاد عليه مما ليس من فرضه للادلة التي ذكرناها

المسئلة

المسئلة العاشرة عشر والمائة يصلي في الخوف بالطائفة الاولى ركعة وبالطائفة
الثانية ركعة ويسلم في بالطائفتين جميعا ويصلي في المغرب بالطائفة
الاولى ركعة وبالثانية ركعتين عندنا ان كيفية صلاة الخوف هي ان يفرق
الامام اصحابه فرقتين فرقة يجعلها بازاء العدو تدافعه وفرقة
خلفه ثم يكبر ويصلي بمن وراءه ركعة واحدة فاذا نهض الى الثانية صلوا
لانفسهم ركعة اخرى وهو قائم يطول القراءة ثم جلسوا فتشهدوا و
سلموا ثم انصرفوا فقاموا مقام اصحابهم وجاءت الفرقة الثانية الاخرى
فلحقوا الامام قائما في الثانية فاستفتحوا الصلاة وانصتوا القراءة
فاذا ركع ركعوا بركوعه وسجدوا بسجوده فاذا جلس للتشهد قاموا فصلوا
ركعة اخرى وهو جالس ثم جلسوا معه فسلم بهم وانصرفوا بتسليمه و
وافقنا على هذا الترتيب والتحديد الشافعي ووافق مالك علينا الا في موضع
واحد وهو انه قال اذا صلى بالطائفة الثانية ركعة فانه يسلم ولا
ينتظرهم حتى يسلم بهم وقال ابو حنيفة يفرقهم فرقتين فيحرم بفرقة
وتقف الاخرى في وجه العدو فيصلي بالتي خلفه ركعة فاذا قام الى
الثانية انصرفت الطائفة التي خلفه فوقفت في وجه العدو وهم في
الصلاة ثم تأتي الطائفة فيصلي بهم الركعة الثانية ويسلم ثم تنصرف
هذه الطائفة وتقف في وجه العدو وهم في الصلاة ثم تأتي الطا
ئفة الاولى الى موضع الصلاة فيصلون لانفسهم الركعة الثانية
ويرجعون الى وجه العدو وتأتي الطائفة الاخرى فتصلي الركعة

الثانية الدليل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد قوله تع واذا كنت
فيهم فاقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا اسلحتهم
فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا
معك ظاهر القرآن يقتضي ان الطائفة الثانية تصلي مع الامام جميع
صلاته وعند مخالفنا من اصحاب ابي حنيفة انها تصلي معه النصف فقد
خالف الظاهر لانه تعالى قال فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم فيجب ان
يكون المراد بذلك سجود الطائفة الاولى في الركعة الثانية يدل عليه
اضافة السجود اليهم والصلاة التي يشترك فيها الامام والمأموم
تضاف الى الامام او الى الامام والمأموم ولا تضاف الى المأموم و
حده لانه تابع ومما يقوي ان الترتيب الذي ذكرناه في هذه الصلاة
اقوى مما ذهب اليه غيرنا ان فيه تسوية بين الطائفتين من وجهين
احدهما ان الامام يحرم بالطائفة الاولى ويسلم بالطائفة الثانية
فيحصل للاولى فضيلة الاحرام وللثانية فضيلة التحليل وعلى قولهم
يحرم بالاولى ولا يسلم بالثانية والوجه الثاني ان الطائفة الاولى
لما صلت مع الامام حرستها الطائفة الاخرى وهي غير مصلية
ليساويها في حال الحراسة في غير صلاة وعلى قولهم يحرسها في الصلاة و
ايضا فان الصلاة التي يذهب المخالف اليها تشتمل على امور تبطل
بمثلها الصلاة منها المشي الكثير والافعال الكثيرة واستدبار القبلة
وان الطائفة الاولى اذا صلت ركعة انتظروا فراغ الامام والانتظار

الكثير يبطل

بلغ العرض سامعه

الكثير يبطل الصلاة المسئلة الحادية عشر والمائة صلاة العيدين واجبة على
الكفاية يكبر فيها سبعا في الاولى مع تكبيرة الافتتاح والركوع وخمسا
في الاخرى مع تكبيرة القيام وتكبيرة الركوع فيوالي بين القراءتين وان
شاء اصلي بين التكبيرتين الذي يذهب اليه اصحابنا في صلاة
العيدين انها فرض على الاعيان وتكامل الشروط التي تلزم معها
صلاة الجمعة من حضور السلطان العادل واجتماع العدد المخصوص
الى غير ذلك من الشرائط ومما سنه يصلي على الانفراد عند فقد الامام
او اختلال بعض الشرائط ويكبر في الاولى سبعا من جملتها تكبيرة الافتتاح
وتكبيرة الركوع ويكون قراءته عقيب تكبيرة الافتتاح وقبل باقي التكبير
وفي الثانية يكبر خمسا فيها واحدة عند قيامه وقبل قراءته ثم اربع من
جملتهن تكبيرة الركوع ويقرأ عقيب تكبيرة القيام وقبل باقي التكبير
ووافقنا اصحاب ابي حنيفة بان صلاة العيدين واجبة على الاعيان
وقالوا في عدد التكبيرات انهن خمس في الركعة الاولى واربع في الركعة الثا
نية منها تكبيرة الركوع وقالوا انه يوالي بين القراءتين لانه يقرأ في الا
ولى بعد التكبير وفي الثانية قبل التكبير وقال الشافعي صلاة العيدين
ليست بواجبة ويكبر عنده في الركعة الاولى سبعا سوى تكبيرة الا
فتتاح والركوع وفي الثانية خمسا سوى تكبيرة القيام والركوع ويقرأ
في الركعة الاولى والثانية بعد التكبير وقال مالك يكبر في الاولى سبعا مع
تكبيرة الافتتاح دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه وجوب صلاة العيدين

وترتيبها الذي شرحناه اجماع الطائفة التي تقدم ذكرها وايضا فلا خلاف
فان من صلى على الترتيب الذي رتبناه وحسب ما اداه اليه اجتهاده يكون
ذلك مجزيا عنه وانما الخلاف فيمن خالف هذا الترتيب ولا اجماع على اجزائه
ولا دليل ايضا غير الاجماع عليه فوجب ان يكون الترتيب الذي ذكرناه
اولى واحوط للاجماع على اجزائه المسئلة الثامنة عشر والمائة صلاة
الكسوف ركعتان يركع في كل ركعة خمسا ويسجد سجدتين هذا
المعنى يذهب اصحابنا في صلاة الكسوف والعبارة الصحيحة عن ذلك
ان يقال ان هذه الصلاة عشر ركعات واربع سجدات واربع سجدات
خمس وسجدتان ثم خمس وسجدتان كانه يفتتح الاولى بالتكبير والقراءة
ثم يركع خمسا ثم يسجد سجدتين فاذا قام قرا ثم يركع خمسا ويسجد سجدتين
ثم يتشهد ويسلم ولا يقول سمع الله لمن حمده الا في الركعتين اللتين
يليهما السجود وقال الشافعي صلاة الكسوف ركعتان كصلاة الصبح الا
يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره والدليل الثاني الذي ذ
كرناه في المسئلة التي تتقدم هذه المسئلة وهو الاجماع على اجزائه
بيناه ولا اجماع ولا حجة في اجزاء ترتيبهم وايضا ما رواه ابي بن كعب
قال انكسفت الشمس على عهد النبي صلعم فصلى بهم فقرا بسورة
طويلة من الطوال وركع خمس ركعات وسجد سجدتين ثم قام الى الثانية
فقرا السورة من الطوال وركع خمس ركعات وسجد سجدتين
وجلس كما هو مستقبل القبلة يدعو حتى ينجلي فاما الاخبار التي يرويها

ابو حنيفة

ابو حنيفة من ان النبي صلعم صلى في كسوف الشمس ركعتين فيحملها على انه كان
كما قلنا ثم ان في كل ركعة ركوعا زايدا على ما بيناه المسئلة الثالثة عشر والمائة
صلاة الاستسقاء ركعتان كهيئة النوافل عندنا ان صلاة الاستسقاء
ركعتان يجهر فيهما بالقراءة على صفة صلاة العيد وعدد تكبيرها وهيئتها
وافقنا على ذلك الشافعي وذهب مالك والزهري والاوزاعي وابو يوسف
ومحمد الى انها كصلاة العيد وعن ابي حنيفة روايتان احدهما انه يصلي ولكن
منفردا والاخرى انه لا يصلي بل يدعو والدليل على صحة ما ذهبنا اليه ما رواه
ابن عباس قال خرج رسول الله صلعم يوما مستسقيا فصلى بنا ركعتين كما
يصلي في العيدين واما الدليل على انها تصلى جماعة فما رواه ابو هريرة قال خرج
رسول الله صلعم يوما مستسقيا فصلى بنا ركعتين بلا اذان ولا اقامة
المسئلة الرابعة عشر والمائة يكبر على الجنازة خمس تكبيرات ولا يرفع اليدين
في شيء منها الصحيح عندنا ان عدد تكبيرات الجنازة خمس يرفع يديه في الاولى
منها ووافقنا في ان التكبيرات خمس عبد الرحمن بن ابي ليلى وقال ابو حنيفة
واصحابه ومالك والثوري وابن حي والشافعي عدد تكبيرات الجنازة اربع
تكبيرات واختلفوا في رفع اليدين فقال ابو حنيفة واصحابه وابن حي والثوري
في الروايتين عنه لا يرفع اليدين في تكبيرات الجنازة الا الاولى وقال الشافعي
ومالك في احدى الروايتين انه يرفع في كل تكبيرة وفي رواية اخرى عن مالك
انه يرفع في الاولى دون الباقيات ودليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع
المتقدم ذكره بل اجماع اهل البيت عليهم السلام وايضا ما رواه عبد الرحمن بن

ابي ليلى قال كان زيد بن ارقم يصلي على جنائزنا ويكبر اربعا فلما كان ذات يوم
كبر خمسا فقيل له وذلك فقال هكذا فعل رسول الله صلعم فان قيل السنة يمنع
من ان يكون عليه السلام قد كبر خمسا لكن اخر ما صلى فكبر اربعا وهو الاخر
من فعله كبر اربعا قلنا هذه دعوى لا دليل عليها ومع ان الكلام المتاخر هو الا
ربع دون الخمس وايضا فقد علمنا انه اذا كبر خمسا فقد فعل الواجب بلا
خلاف وبرئت ذمته وليس هكذا اذا كبر اربعا فصارت الخمس اولى لان الذ
مة تبرا منها على يقين فان احتجوا بما رووه عن ابن عباس انه قال اخر
صلاة صلاها رسول الله صلعم على جنازة فكبر اربعا فالجواب انا نتاول ذلك
على ان المراد به انه كبر اربعا وواحدة سلم معها كتاب
الزكاة المسئلة الخامسة عشر والمائة تجب الزكاة في الاموال يوم
يستفاد الذي يذهب اليه اصحابنا ان الزكاة لا تجب في الدراهم والدنا
نير والمواشي الا بالحول وهو مذهب جميع الفقهاء وحكي عن ابن عباس وابن
مسعود اذا استفاد مالا زكاه في الحول دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه
الاجماع المتردد ذكره وايضا ما رواه انس ان النبي صلعم قال لا زكاة في مال
حتى يحول عليه الحول وايضا فان النبي صلعم كان يبعث السعاة في كل حول
دفعة فدل على ان الزكاة تجب في كل حول دفعة وايضا فالاجماع منعقد
بعد ابن عباس وابن مسعود على هذه العترة ولا اعتبار بما يتجدد من الخلاف
بعد الاجماع المسئلة السادسة عشر والمائة ما زاد على نصاب الذهب
والفضة يجب فيه ربع العشر الذي يذهب اليه اصحابنا انه لا زكاة في

فيما زاد

فيما زاد على نصاب الدنانير الذي هو عشرون دينارا حتى تبلغ الزيادة
اربعة دنانير فاذا بلغت ذلك ففيها عشر دينار وكذلك لا زكاة فيما
زاد على نصاب الدراهم الذي هو مائتا درهم حتى تبلغ الزيادة ار
بعين درهما فاذا بلغت ذلك ففيها درهم واحد وعلى هذا الحساب
ووافقنا على ذلك ابو حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ومالك والشافعي
ما زاد على النصاب في الورق والدنانير ففيه الزكاة على حساب ما يجب
في النصاب دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتقدم ما رواه
معاذ بن جبل ان النبي صلعم قال في مائتي درهم خمسة دراهم وليس في الزيادة
شيء حتى تبلغ اربعين درهما وايضا ما روي عنه عم انه قال هاتوا
زكاة الرقة من كل اربعين درهما درهما فخص بعدد يدل على ان ما
عداه بخلافه فان احتج المخالف بما روي عنه انه قال في الرقة ربع
العشر فالجواب عنه ان خبرهم عام وخبرنا مخصص له المسئلة السابعة عشر
والمائة هل في عروض التجارة زكاة ليس عندنا ان الزكاة تجب في عروض
التجارة وقال مالك ان كان انما يتبع العرض بالعرض فلا زكاة حتى
يقبض مالا وان كان يبيع بالعين والعرض فانه يزكي وان لم يكن
ممن يريد التجارة واشترى اشياء يريد نفعها عنده حتى مضت
احوال فلا زكاة عليه فاذا باع زكى زكاة واحدة وقال ابو حنيفة و
اصحابه اذا كانت العروض للتجارة ففيها الزكاة ان بلغت قيمتها
النصاب وهو قول الثوري والاوزاعي وابن حي والشافعي

دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره وايضا فان الاصل الا زكاة ولا حق في الاموال فمن اثبت ذلك فعليه دليل يقطع العذر ويوجب العلم وايضا قوله ولا يسئلكم اموالكم فظاهر هذه الاية يقتضي انه لا حق في المال على العموم وانما اوجبنا ما اوجبناه من ذلك بدليل اضطرنا الى تخصيص العموم ومن ادعى زكاة في العروض التجارة فهو مخصص للاية بغير دليل وما يعتمد عليه في ذلك من اخبار الاحاد لا يعمل بها لان اخبار الاحاد لا يخص بها القران وايضا ما روي عنه عم من قوله ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة وهذا عام في عروض التجارة وغيرها فان احتج المخالف في وجوب الزكاة في عروض التجارة بقوله خذ من اموالهم صدقة وبقوله وفي اموالهم حق معلوم فذلك عموم نخصه بالادلة التي ذكرناها على ان هاتين الايتين يعارضهما قوله لا يسئلكم اموالكم ويبقى سائر ما احتجوا به من الادلة

المسئلة الثامنة عشر والماية ويضم الذهب الى ~~الفضة~~ الفضة وما الى عروض التجارة لاكمال النصاب عندنا انه لا يضم ذهب الى فضة ولا فضة الى ذهب ولا نوع الى غير جنسه في الزكاة بل يعتبر في كل جنس النصاب بنفسه وهو قول الشافعي وذهب الثوري والاوزاعي وابو حنيفة واصحابه الى انه يضم الجنس الى غيره دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتكرر ذكره ان الاصل انه لا حق في الاموال فمن اوجب في ذهب لم يكمل نصابه اذا هو انضم اليه ورق

الزكاة

الزكاة فقد اوجب حقا في الذمة فعليه الدليل لان الاصل بخلاف قوله وايضا ما رواه جابر ان النبي صلعم قال ليس فيما دون خمس اواق صدقة فنفى الصدقة عن الورق اذا لم يبلغ اواقي ولم يفصل بين ان يكون معه ذهب او لم يكن

المسئلة التاسعة عشر والماية واذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة الذي يذهب اليه ان الابل اذا كثرت وزادت على ماية وعشرين اخرج من كل خمسين حقة ومن كل اربعين بنت لبون ووافقنا عليه الشافعي وقال مالك اذا زادت على احدى وتسعين فلا شيء فيها حتى تبلغ ماية وثلاثين ثم يجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وقال ابو حنيفة اذا زادت على ماية وعشرين استونفت الفريضة وحكى ابن جرير الطبري رب المال بالخيار بين ما قلناه وبين ما قاله ابو حنيفة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتقدم ذكره ما رواه انس بن مالك وعبد الله بن عمر ان النبي صلعم قال اذا زادت الابل على ماية وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فان عارضوا بما روي عنه عم من قوله اذا زادت الابل على ماية وعشرين استونفت الفريضة في كل خمس شاة فالجواب عنه انا نحمل هذا الخبر على وجهين احدهما ان معنى استيناف الفريضة انها صارت على جهة واحدة بعد ان كانت على جهات مختلفة ويكون القول بان في كل خمس شاة من جهة الراوي لا من جهة النبي لعل الراوي فسر لفظ الاستيناف وظن على ما قاله دون ما بيناه والوجه الثاني ان يريد انه اذا

بو

من التاويل

استفاد مالا زائدا على ماية وعشرين في اثناء الحول فانه يستانف به الفريضة ولا يبني على حول الاصل

المسئلة العشرون والماية ما بين الاربعين من البقر الى الستين عفو لا شيء فيها هذا صحيح وهو مذهب اصحابنا ووافقنا على ذلك الشافعي وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة وبه يقول ابو يوسف ومحمد وفي الرواية الاخرى عن ابي حنيفة قال لا شيء فيها حتى تبلغ خمسين فاذا بلغتها ففيها مسنة وربع تبيع وعنه رواية ثالثة انه اذا زادت واحدة ففيها بحساب الاربعين دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان الاصل نفي الحقوق عن الاموال فمن ادعى فيما بين الاربعين الى الستين حقا واجبا فعليه دليل شرعي يقطع العذر وايضا ما رواه ابن عباس عنه عم انه قال لا شيء في الاوقاص والوقص يقع على ما بين النصابين وظاهر قوله عم يقتضي انه لا شيء فيه

المسئلة الحادية والعشرون والماية في قليل العسل وكثيره الخمس لانه من جنس الغوص لا عشر عندنا في العسل الا الخمس ووافقنا على ذلك الشافعي وقال ابو حنيفة اذا وجد العسل في غير ارض الخراج ففيه العشر وهو مذهب احمد واسحق دليلنا بعد الاجماع المتقدم ذكره ما روي من ان النبي صلعم لما بعث معاذا الى اليمن قال له لا تاخذ العشر الا من اربعة من الحنطة والشعير والكرم والنخل وايضا فان الاصل ان لا حق في الاموال فمن اثبت حقا في العسل اما خمسا او غيره فعليه اقامة الدليل ولا دليل

المسئلة الثانية والعشرون والماية ولا زكاة في مال الصبي في احدى القولين الصحيح عندنا انه لا زكاة في مال

الصبي

الصبي من العين والورق فاما الزرع والضرع فقد ذهب اكثر اصحابنا الى ان الامام يأخذ منه الصدقة وقال ابو حنيفة واصحابه لا زكاة في مال اليتيم على العموم وقال ابن ابي ليلى في اموالهم الزكاة فان اداه الولي عنهم والا فهو ضامن وقال الاوزاعي والثوري اذا بلغ الصبي دفع الوصي اليه ماله واعلمه ما دخل فيه من الزكاة فان شاء زكى وان شاء لم يزكي وقال مالك والشافعي وابن حي والليث في مال اليتيم الزكاة وقال ابن شبرمة لا زكاة في الذهب والفضة من ماله وفي الابل والبقر والغنم الصدقة ولا خلاف في وجوب العشر في ارضه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره وايضا فان الاصل نفي الحقوق عن الاموال فمن ادعى في مال اليتيم حقا فعليه الدليل والاصل الا حق في ماله وايضا ما روي عن النبي صلعم انه قال رفع القلم عن ثلاثة احدها عن الصبي حتى يحتلم وذلك يمنع من ايجاب الزكاة في ماله لاثبات جري القلم عليه فان قيل انتم توجبون في مال الصبي العشر وضمان الجنايات ونحوها قلنا كل ذلك عندنا خرج بدليل والظاهر بخلافه فان احتجوا بما رواه عبد الله بن عمر انه قال من ولي يتيما له مال فليتجر ولا يتركه حتى تاكله الصدقة الجواب عن ذلك ما قيل ان المراد بالصدقة في هذا الخبر النفقة لان النفقة تسمى صدقة شاهده ما روي عنه عم انه قال نفقة الرجل على عياله صدقة ويقوي هذا التاويل انه قال حتى ياكلها واشار الى جميع المال والزكاة لا تاتي على جميع المال والنفقة تاتي على جميعها

المسئلة الثالثة والعشرون والماية وفي كبير ما

اخرجته الارض وكثيره العشر او نصف العشر الا البر والشعير والتمر والزبيب و
الارز اذا كان في بلاد نفقانه اصلها حتى تبلغ كل جنس منها الشخص واحد
في سنة واحدة خمسة اوسق والوسق ستون صاعا والصاع خمسة ارطال وثلث
عندنا انه لا زكاة فيما انبتت الارض على اختلاف انواعه الا الحنطة والشعير
والتمر والزبيب دون ما عدا ذلك وقال الشافعي لا شي في المزروعات الا
فيما يقتات ويدخر كالحنطة والشعير والارز والذرة والباقلى والحمص و
اللوبيا وما يخرج من الشجر كالعنب والرطب فقط وقال ابو حنيفة في كل ما
اخرجته الارض ففيه العشر الا الحطب والحشيش وقال ابو يوسف ومحمد لا
يجب الا فيما له ثمرة باقية ولا شي في الخضروات وعندنا ان النصاب معتبر
في الحنطة والشعير والتمر والزبيب ولا زكاة في شي منها حتى تبلغ خمسة
اوسق والوسق ستون صاعا والصاع خمسة تسعة ارطال ويخرج منه العشر
ان كان سقيا سقي سيحا او بالسماء فان سقي بالغرب والدوالي والنواضح
فنصف العشر واعتبر الشافعي النصاب في الحبوب والثمار كلها وهو ان يبلغ
كل صنف منها خمسة اوسق غير انه خالفنا في الصاع فذهب في نصاب الحبوب
فانه خمسة اوسق وقال ابو يوسف الصاع خمسة ارطال وثلث كما قال
الشافعي وقال ابو حنيفة ومحمد الصاع ثمانية ارطال دليلنا على صحة
ما ذهبنا اليه في انه لا عشر فيه الا في الاصناف التي ذكرناها بعد الاجماع
المتقدم ما روي من ان النبي صلى الله عليه وآله لما بعث معاذا الى اليمن قال له لا تاخذ العشر
الا من اربعة من الحنطة والشعير والكرم والنخل وايضا فان الاصل نفي وجوب
الزكاة

الزكاة عن الاموال فمن ادعى فيما نفيناه عنه الزكاة حقا فعليه الدليل والاصل
معنا فاما الدليل على اعتبار النصاب وهو خمسة اوسق فهو الاجماع المتردد
ذكره وايضا فان ما نقص عن الاوساق التي ذكرناها الاصل الاخر فيه
فعلى من ادعى الحق فيما نقص عن النصاب الذي اعتبرناه الدليل وايضا ما رواه
ابو سعيد الخدري من ان النبي صلى الله عليه وآله قال ليس فيما دون خمسة اوسق من التمر
صدقة ولا زكاة وقلنا العشر زكاة بدليل ما رواه عتاب بن اسيد ان ا
لنبي صلى الله عليه وآله امران يخرص الكرم كما يخرص النخل ثم تؤدى زكاته زبيبا كما تؤدى
زكاة النخل تمرا وايضا فما يدل على المسئلة ما رواه عمرو بن شعيب عن
ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وآله قال ما سقته السماء ففيه العشر وما
سقي بنضح او غرب ففيه نصف العشر اذا بلغ خمسة اوسق فان احتجوا
بما يروى عنه عليه السلام انه قال فيما سقت السماء العشر قلنا هذا خبر عام
والخبر الذي رويناه يخصصه بل سائر ما ذكرناه من الادلة مخصص
له فاما الذي يدل على ان الصاع تسعة ارطال بعد الاجماع المتكرر ذكره انه لا خلاف في ان من اخرج وقد وجب عليه صاع تسعة
ارطال فقد برئت ذمته مما وجب عليه بيقين وليس كذلك اذا
اخرج ستة او خمسة وثلث فاذا كان الواجب فيما يثبت بيقين في
الذمة ان يتيقن سقوطه عن الذمة وجب في الصاع ما حددناه لانه
من اخرجه تيقن براءة ذمته فان قيل اذا كنتم توجبون في الصاع
ما حددتموه من طريق الاحوط والاولى فليس اذا اخرج تسعة ا

اخرج تسعة ارطال بنية الوجوب واعتقد وجوب الفعل فقد فعل ما لا
يامن كونه قبيحا من اعتقاد ونية قلنا انما وجبنا ما حددناه في الصاع
من حيث الاولى بل ليتيقن براءة ذمته كما تيقن اشتغال ذمته قبل
الاداء والاظهر يؤدي الى اليقين ببراءة الذمة الا بما ذكرناه وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فان قيل اذا اثبتم ان الصاع في الفطرة تسعة ارطال
من اين انه في نصاب صدقة الحبوب كذلك قلنا لان احدا ما فرق
بين الامرين ولان الصاع اذا ثبت مبلغه في موضع من المواضع فكذلك
مبلغه في كل موضع المسئلة الرابعة والعشرون والمائة لا تحل ا
لصدقة لقوي مكتسب هذا صحيح عندنا ان من كان مكتسبا في
مقدار العدد كفايته وقادرا بصحته وقوته على الاكتساب فهو كالغني
في ان الصدقة لا تحل له وقال الشافعي الاستغناء بالكسب يقوم
مقام الاستغناء بالمال اذا كان ذلك يقوم بالكفاية وقال ابو
حنيفة لا يحرم الكسب اخذ الصدقة وانما يحرمها ان يكون معه ما
تنا درهم فضة عوضا او قيمتها دليلنا الاجماع المتقدم ذكره وايضا
ما روي ان رجلين اتيا النبي صلى الله عليه وآله يسالانه الصدقة فصعد بصره
فيهما وصوب ثم قال ان شئتما اعطيتكما ولا حظ فيها لغني ولا لذي قوة
مكتسب وايضا ما روي عنه عليه السلام انه قال لا تحل الصدقة لغني ولا لذي
مرة قوي المسئلة الخامسة والعشرون والمائة من ملك خمسين
درهما حرمت عليه الزكاة في احدى القولين الاولى عندنا ان يكون
الصدقة

الصدقة محرمة على كل مستغن عنها ومن ملك خمسين درهما او دونها
وهو قادر على ان يكون نفسه وسد خلته فلا يحل له الصدقة لانه ليس
بمضطر اليها وراعى ابو حنيفة في تحريم الصدقة ملك النصاب وهو مائتا
درهم او عشرون دينارا دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم
ذكره وايضا فلا خلاف في ان من ذكرناه يستحق الصدقة والزكوة ومن
اعطاه برئت ذمته منها وليس كذلك ما يقوله المخالف وليس انما جعل الله
في الزكاة مضيا بالم يوجب فيما نقص عنه وجب ان يكون ذلك النصاب
معتبرا في تحريم الصدقة

كتاب الصيام

المسئلة التاسعة و
العشرون والمائة اذا رءي الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية هذا صحيح
وهو مذهبنا واليه ذهب ابو حنيفة ولم يفرق بين رؤيته قبل الزوال
وبعده وهو قول محمد ومالك والشافعي وقال ابو يوسف ان رءي قبل
الزوال فهو لليلة الماضية وبعد الزوال لليلة المستقبلة وقال احمد في اخر
الشهر مثل قوله وفي اوله مثل قول من خالفنا احتياطا للصوم دليلنا الاجماع ا
لمتقدم ذكره وايضا ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام وابن عمر وابن عباس وابن مسعود
وانس انهم قالوا اذا رئي الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية ولا مخالف لهم
المسئلة الثلاثون والمائة شهر رمضان قد يكون تسعة و
عشرين يوما هذا صحيح واليه يذهب جميع اصحابنا الا من شذ ولا اعتبار
بقولهم وهو مذهب جميع الفقهاء ومن خالف في هذه المسئلة فقد سبقه
الاجماع والذي يبطل قوله ان النبي صلى الله عليه وآله رأى الاهلة وعلق الاحكام بها

بها في الصوم والفطر برؤية الهلال وقال عم صوموا لرؤيته وافطروا
لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلاثين وهذه الجملة يبطل قول اصحاب العدد ومن ادعى ان شهر رمضان لا يكون الا ثلاثين يوما وقد املينا
في هذه المسائل كتابا مفردا استقصينا الكلام فيه فمن اراد الاستيفاء رجع
اليه المسئلة الثامنة والعشرون والماية صوم يوم الشك اولى من
فطره من هذا صحيح واليه يذهب اصحابنا وقال اصحاب ابي حنيفة اذا صام
يوم الشك تطوعا او قضاء او نذرا كان مخيرا في ذلك ولم يكره له ذلك وقال
الشافعي يكره صوم يوم الشك الا ان يوافق عادة ويذهب الى انه ان
صامه عن نذر او قضاء او كفارة سقط به الفرض وقال احمد ان كان
صحوا كره صومه وان كان غيم لم يكره وروى ذلك عن ابن عمر وقال
الحسن وابن سيرين التاسي بالامام ان صام صاموا وان افطر افطروا د
ليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره وايضا قوله تع وان
تصوموا خير لكم وهذا عام في سائر الايام وايضا فانه يوم في الحكم من
شعبان بدلالة قول النبي صعم وان غم عليكم فعدوا شعبان ثلاثين
فجاز صومه بنية شعبان فاما ما يحتج به المخالف بما رواه ابو هريرة انه
عم نهى عن صوم ستة ايام في السنة اليوم الذي يشك فيه من شهر
رمضان ويوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق وعن ابي هريرة عن
النبي صعم ان النبي صعم انه قال من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم صعم
والجواب عن جميعه انا نحمل هذه الاخبار على انه ان صامه بنية

شهر

شهر رمضان للادلة المتقدمة المسئلة التاسعة والعشرون والماية
ويفسد الصيام كل ما اتصل الى جوف الصايم بفعله وبالوطي ودواعيه
اذا اقترن بالانزال هذا صحيح ويجب ان يشترط فيه الاعتماد والاختيار
فيما يصل الى جوف الصايم من جهته فيه اذا اعتمد انه يفطر مثل الحصاة
والخرزة وما لا يؤكل ولا يشرب وانما خالف في ذلك الحسن بن صالح و
قال انه لا يفطر وروى نحوه عن ابي طلحة والاجماع متقدم ومتاخر عن هذا
الخلاف فسقط حكمه فاما الحقنة فلم يختلف في انها تفطر وقال الحسن بن حي لا
يفطر ما يصل من غير الفم وقال مالك ان كان كثيرا افطر وان كان قليلا لم يفطر
والاجماع سابق لخلاف الحسن بن صالح ومتاخر عنه فاما تفرقة مالك بين
الكثير والقليل فغير صحيح لان ما يفطر لا فرق بين قليله وكثيره فاما الوطي فلا
خلاف في انه يفسد الصيام واما دواعيه التي يقترن بها الانزال فان من استمنى
مستدعيا للانزال لم يفطر وهو مذهب الشافعي وقال مالك ان انزل في اول النظر
فطر ولا كفارة عليه وان كثر حتى انزل افطر وعليه الكفارة دليلنا على صحة ما
ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره وايضا فان الاحتراز من النظر لا يمكن في الاغلب
فرفع عنه وتما يحصل منه بقوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج ولهذا الوجه
كذباب ودخل في حلقه لم يفسد صومه المسئلة الثلاثون والماية من افطر
في شهر رمضان متعمدا فلا كفارة عليه في احدى الروايتين وعليه الكفارة في
الرواية الاخرى الذي يذهب اليه اصحابنا ان من تعمد الاكل والشرب والجماع
المتقدم انه لا خلاف في ان من افسد صومه بالاكل والشرب فقد تعلق بذمته حق

لله تع واجمعوا على انه اذا قضى وكفر فقد برئت ذمته ولا اجماع على براءة
ذمته متى قضى ولم يكفر ولا دليل يثمر اليقين فيجب ان يكفر ليتبرا ذمته
بيقين كما اشتغلت بيقين وايضا ما روي عنه عم انه قال من افطر في
شهر رمضان فعليه ما على المظاهر وهذا نص قيل لفظ المظاهر بالاطلاق
لا يتناول العامد وغيره وهو عام فيهما على العامد كفارة وعلى المفطر مثلها
وايضا فقد روي ان رجلا اتى النبي صعم فقال افطرت في شهر رمضان
فقال عم اعتق رقبة فخرج كلامه مخرج الجواب لسؤال السائل وصار
السؤال مضمرا في الجواب فكانه قال عم اعتق رقبة لانك افطرت
المسئلة الحادية والثلاثون والماية من فسق وترك الصيام ثم تاب
فلا قضاء عليه عندنا ان القضاء واجب على من ذكره ولا خلاف بين الفقها
كلهم في هذه المسئلة وقد بينا الكلام فيها فيما تقدم عند ذكر من ترك
الصلاة في حال فسقه ثم تاب واستوفيناه والاجماع متقدم للخلاف في
هذه المسالة المسئلة الثانية والثلاثون والماية من شرع في الصوم ثم
افسده لزمه القضاء عندنا ان القضاء لا يلزم من شرع في صوم التطوع
ثم افسده وقد بينا الكلام في ذلك والادلة عليه فيما تقدم في مسالة
من شرع في صلاة التطوع ثم افسدها المسئلة الثالثة والثلاثون
والماية لا يجوز التفريق والمتابعة في قضاء شهر رمضان الامر عندنا
عند اصحابنا انه مخير بين التفريق والمتابعة في قضاء صوم
شهر رمضان وهو قول ابي حنيفة واصحابه والشافعي وقال مالك

والثوري

والثوري وابن حي يقضيه متتابعا احب الينا فان فرق اجزاه وروي
عن ابن عمر ان التتابع شرط وهو قول النخعي وداود دليلنا على ما ذهبنا
اليه بعد الاجماع المتردد قوله تع فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من
ايام اخر والعدة تقع على المتتابع والمتفرق وايضا فان التتابع حكم شرعي
زايد على وجوب القضاء على الجملة فالاصل الا شرع فمن اثبته فعليه ا
لدليل وايضا ما رواه نافع عن ابن عمر ان النبي صعم قال من كان عليه شيء
من قضاء شهر رمضان ان شاء صامه متتابعا وان شاء صامه
متفرقا فان قالوا اذا امر بالقضاء في الاية امرا مطلقا والامر المطلق على
الفور قلنا اذا سلمنا كان ذلك المتعلق به باطلا لانه لو كان الامر با
لقضاء على الفور لكان يجب متى امكنه القضاء ان يتعين الصوم فيه حتى
لا يجزي سواه ولا خلاف في انه يؤخر القضاء وانما الخلاف في تتابعه بعد
الشروع فيه المسئلة الرابعة والثلاثون والماية لا اعتكاف الا بصوم
عندنا ان الصوم من شرط صحة الاعتكاف ووافقنا على ذلك ابو حنيفة
ومالك وقال الشافعي يصح الاعتكاف بغير صوم وفي الاوقات التي لا يصح
فيها الصوم مثل يوم النحر والفطر والتشريق دليلنا بعد الاجماع ا
لمتقدم قوله تع وانتم عاكفون في المساجد والاعتكاف لفظ شرعي
مفتقر الى بيان والله تع لم يبينه في كتابه واحتجنا الى بيان من غيره
فلما وجدنا النبي صعم لم يعتكف الا بصوم كان فعله ذلك بيانا
لمجمل المذكور في الاية وفعله اذا وقع على وجه البيان كان كالموجود

في اوجه الاية وايضا ما رواه هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بصوم وروي عن عمر انه قال يا رسول الله اني
نذرت ان اعتكف يوما في الجاهلية فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اعتكف وصم ومعنى
قول عمر في الجاهلية انه نذر قبل فتح مكة في حال كان اهلها في الجاهلية وليس
معناه انه نذر في حال الشرك لاتفاقهم على ان من نذر في حال الكفر ان يعتكف
لم يلزمه بعد الاسلام شيء فان احتج المخالف بما يرويه ابن عباس عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس على المعتكف في شهر رمضان صوم اخر لاجل الاعتكاف
المسئلة الخامسة والثلاثون والمائة من شرع في الاعتكاف ثم افسده لزمه
القضاء الذي نقوله في هذه المسئلة ليس يخلو الاعتكاف من ان يكون
واجبا بالنذر او تطوعا فان كان واجبا لزم مع افساده القضاء وان
كان تطوعا لم [يلزمه] القضاء لان التطوع لا يجب عندنا بالدخول فيه وقد تكلمنا
في ذلك فيمن دخل في صلاة تطوع او صوم تطوع ثم افسدهما كتاب
الحج المسئلة السادسة والثلاثون والمائة الاستطاعة هي الزاد و
صحة البدن عندنا ان الاستطاعة التي يجب معها الحج صحة البدن
وارتفاع الموانع والزاد والراحلة وزاد كثير من اصحابنا ان يكون له سعة
يحج ببعضها وينفق بعضها قوت عياله وقال الشافعي في استطاعة الحج
مثل قولنا بعينه واعتبر صحة الجسم والتمكن من الثبوت على الراحلة والزاد
ونفقة طريقه الى حجه ذاهبا وجائيا ان كان السفر من بلده ونفقة من
تلزمه نفقته وروي عن ابن عمر وابن عباس وسعيد بن جبير والحسن

البصري

البصري والثوري وابي حنيفة واصحابه واحمد واسحق اعتبار الزاد والراحلة
وصحة الجسم والتمكن من الثبوت على الراحلة وقال مالك ان الراحلة لا يعتبر بها في
وجوب الحج ومن اطاق الحج لزمه الحج ماشيا فاما الزاد فلا يعتبر القدرة عليه
وحصوله بل ان كان ذا صنعة يمكنه الاكتساب بها في طريقه لزمه الحج وان
لم يكن ذا صنعة وكان يحسن السؤال وجرت عادته لزمه ايضا الحج وان
لم تجر عادته به لم يلزمه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع
المتكرر ذكره انه لا خلاف في ان من حاله ما ذكرناه ان الحج يلزمه فمن
ادعى ان الصحيح الجسم اذا خلا من سائر الشروط التي ذكرناها يلزمه
الحج فقد ادعى وجوب حكم شرعي في الذمة وعليه الدليل لان الاصل براءة
الذمة وايضا قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا و
الاستطاعة في عرف الشرع وعهد اللغة ايضا عبارة عن تسهل الامر وار
تفاع المشقة فيه وليست بعبارة عن مجرد القدرة الا ترى انهم يقولون
ما استطيع النظر الى فلان اذا كان مبغضه ومقته ويثقل عليه
النظر اليه وان كانت معه قدرة على ذلك وكذا يقولون لا استطيع
شرب هذا الدواء يريدون انني انفر منه ويثقل علي وقال الله تعالى
انك لن تستطيع معي صبرا وانما اراد هذا المعنى لا محالة فاذا تقرر
ما ذكرناه وكان الصحيح الجسم يشق عليه المشي الطويل الى الحج لم يكن
مستطيعا له في العرف الذي ذكرناه وكذلك من وجد الراحلة ولم يجد
نفقة لطريقه ولا لعياله يشق عليه السفر ويصعب ويثقله

ولا يسمى مستطيعا فوجب ان تكون الاستطاعة ما ذكرناه لارتفاع ا
لمشاق والكلف معه ومما يدل على بطلان مذهب مالك ايضا ما
روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا فقيل له يا رسول الله ما الاستطاعة فقال الزاد والراحلة
المسئلة السابعة والثلاثون والمائة الامر بالحج على التراخي الذي يذ
هب اليه اصحابنا ان الامر بالحج على الفور ووافقنا على ذلك ابو يوسف
ورواه عن ابي حنيفة ووافق المزني عليه وقال الشافعي الحج على التراخي
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع ذكره ان الامر المطلق وان لم
يكن من مذهبنا انه يوجب فورا ولا تراخيا في اصل وضع اللغة وذهبنا ن ٢
الى انه على الوقف فقد قطع الشرع العذر بوجوب حمل الامر المطلق على
الفور كما قطع العذر بحمله على الوجوب وان لم يكن في وضع اللغة لا يقتضي
ظاهره وجوبا لانا قد دللنا على هذه الجملة في مواضع من كلامنا في ا
صول الفقه وبينا ان الصحابة والتابعين ثم تابع التابعين والى
وقتنا هذا يحملون اوامر الشرع في الاحكام الشرعية من كتاب وسنة على
الوجوب والفور وان احدا منهم لا يتوقف في ذلك ويطلب الدليل فصار
هذا العرف امرا مطلقا فيجب ان يكون محمولا على الفور وايضا ما
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله من وجد من الزاد والراحلة ما يبلغه الحج فلم
يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا المسئلة الثامنة
والثلاثون والمائة والعمرة واجبة من جهة الاستطاعة كالحج الصحيح

عندنا

عندنا ان العمرة انما تجب في العمر مرة واحدة وما زاد على ذلك فهو تطوع وهو
قول الشافعي في اصح قوليه وذهب الى ذلك الثوري واحمد واسحق وقال ما
لك وابو حنيفة انها غير واجبة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المذكور
قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله والامر بالاتمام يقتضي الامر بالابتداء وروي
عن عائشة انها قالت يا رسول الله هل على النساء جهاد فقال نعم فقلت وما
ذلك الجهاد فقال الحج والعمرة المسئلة التاسعة والثلاثون والمائة لا تصح
العمرة في السنة الا مرة واحدة الذي يذهب اليه اصحابنا ان العمرة جائزة في سا
ئر ايام السنة وقد روي انه لا يكون بين العمرتين اقل من عشرة ايام وروي
انها لا تجوز فعلها الا في كل شهر مرة وقال الشافعي يجوز العمرة في السنة مرتين وا
كثر وحكي عن مالك انه قال لا تجوز الا دفعة وهو قول سعيد بن جبير وا
لنخعي وابن سيرين دليلنا على جواز فعلها على ما ذكرناه قوله صلى الله عليه وسلم العمرة
الى العمرة كفارة لما بينهما ولم يفصل عليه السلام بين ان يكون ذلك في سنة او
سنتين او شهر او شهرين المسئلة الاربعون والمائة ميقات ا
هل المدينة الشجرة وميقات اهل العراق العقيق هذا صحيح واليه
يذهب اصحابنا ويقولون ان ميقات اهل العراق ولكل من حج من المشرق ومن
على طريقهم بطن العقيق واوله المسلخ واوسطه غمرة واخره ذات عرق عرق
والافضل ان يكون احرام من حج من هذه الجهة من المسلخ وراعى الشافعي وا
فق على هذا ويقول ان احرام اهل المشرق من العقيق المسلخ احب الي وباقي
الفقهاء يقولون ميقات اهل العراق ذات عرق فاما ميقات اهل المدينة

فلا خلاف في انه مسجد الشجرة وهو ذو الحليفة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه
الاجماع المتقدم ذكره وايضا ما رواه ابن عباس ان النبي صلعم وقت لاهل المشرق
العقيق والعقيق بعد ذات عرق فان تعلقوا بما روي من انه عم وقت
لاهل المشرق ذات عرق فالجواب عنه انا نقول انه ميقات لكنه اخر ميقات
اهل العراق والميقات الاول افضل لانه اشق المسئلة الحادية والاربعون
والمائة التمتع بالعمرة الى الحج افضل من القران والافراد هذا صحيح السيد
مذهب اصحابنا وقال الشافعي في قوله الحديث التمتع افضل من الافراد و
له قول قديم ان الافراد افضل وقال احمد واصحاب الحديث التمتع افضل
وقال ابو حنيفة واصحابه القران افضل من الجميع دليلنا على ما ذهبنا اليه
بعد الاجماع المتقدم ذكره ان التمتع بالعمرة الى الحج مشقة اكثر لكلفته
لكلفة اوفر والثواب على قدر المشقة فثبت ان التمتع افضل فان ا
صحتجوا بان النبي صلعم في حجته حج مفردا وقارنا على ما اختلفت به الرواية
وهو عليه السلام لا يفعل الا الافضل فلو كان التمتع افضل لما عدل عنه واه
الجواب عنه اذا سلمنا انه عم لم يحج متمتعا كان لنا ان نقول انه لم يتمتع
لعذر او لخوف فوت الحج على انه عم قد يفعل الافضل من الافعال وغير الا
فضل المسئلة الثانية والاربعون والمائة وقت الرمي ما بين طلوع الشمس
الى غروبها هذا صحيح ويجوز عندنا ان ترمي النساء والخائف بالليل
وقال الشافعي يجوز رمي جمرة العقبة ليلة النحر بعد نصف الليل
وقال ابو حنيفة لا يجوز قبل طلوع الشمس وقال الشافعي لا يجوز الرمي
في ايام

في ايام التشريق الا بعد ميل الزوال وقال ابو حنيفة اذا رمى في اليوم الثالث
قبل الزوال اجزأه دليلنا بعد الاجماع المتقدم ذكره على جواز الرمي بالليل
ما روته عائشة من انه صلعم ارسل ليلة النحر ام سلمة فرمت قبل الفجر ثم افا
ضت فان قيل انه قد روي عنه عم انه رمى من ضحى يوم النحر وقال
خذوا عني مناسككم قلنا قد بينا ان المستحب الرمي في هذا الوقت وانما
نجيزه في غيره للخائف والنساء المسئلة الثالثة والاربعون والمائة القارن
يطوف طوافين ويسعى سعيين اما لفظة القارن عندنا فلا تقع الا على من
قرن باحرامه سوق الهدي وعندنا ان من ساق هديا مقترنا باحرامه
فعليه طوافان بالبيت وسعي واحد بين الصفا والمروة فان كان القارن في ا
لمسئلة المذكورة التي حكيناها من ساق الهدي مقترنا باحرامه فقد بينا ان فيها
سعي ليس بواجب عندنا وعلى من ادعى شرعا زائدا الدليل فان كان يراد با
القارن ما يريده جميع الفقهاء من انه الجامع بين الحج والعمرة في احرام
واحد فعندنا انه لا يجوز الجمع بينهما في احرام واحد بل لا بد من افراد العمرة من
الحج والتمتع بالعمرة الى الحج هو الذي يحرم اولا بالعمرة ويطوف للعمرة ويسعى
ثم يحرم للحج ويطوف لحجه ويسعى فان كان المراد في المسائل بالقارن هو
المتمتع فقد عبر عن الشيء بخلاف عبارته ولعمري ان المتمتع بالعمرة الى الحج
مع افراد العمرة من الحج يجب عليه طوافان وسعيان طواف وسعي لعمرته
وطواف وسعي لحجته فاما الدليل على ان القارن هو السائق للهدي
لا يجب عليه طواف زائد على طواف المفرد فهو اجماع الطائفة وفيه

الحجة وقد بينا ان من ادعى في هذا الموضع سعيا زائدا فعليه الدليل وهو
المسئلة الرابعة والاربعون والمائة من اخطأ في قتل الصيد فلا شيء عليه
عندنا اما من قتل صيدا متعمدا قاصدا فنقض احرامه كان عليه جزاءان
وان قتله خطاء وجهلا فعليه جزاء واحد وقال الشافعي لا فرق في وجوب
جزاء الصيد اذا قتله بين العمد والنسيان وهو قول باقي الفقهاء غير
انهم لا يوجبون في العامد جزاءين كما اوجبناه والذي يدل على انه لا يلزم
المخطي في قتل الصيد الجزاء الاجماع المتقدم ذكره واظن ان لا خلاف فيه
بين باقي الفقهاء المسئلة الخامسة والاربعون والمائة من اوصى بالحج
من جميع ماله بمنزلة الدين ان كان صرورة فان كان قد حج فمن الثلث
هذا صحيح والدليل على صحته اجماع الطائفة لانه اذا مات وعليه الحج فقد مات
وفي ذمته دين الله يجب قضاؤه فعلى وصيه ان يخرج من ماله ما يصرف الى من
يحج عنه فان تبرع متبرع بالحج عنه لم يخرج الوصي من ماله شيئا فاما من حج فلا
شيء عليه ولا في ذمته من الحج شيء وما وصى به انما يتبرع ويصرف ويجب
ان يكون ذلك من ثلثه المسئلة السادسة والاربعون والمائة الاستيجار
على فعل الحج والعمرة جائز الذي نذهب اليه انه يجوز الاستيجار على الحج عن
المعضوب والميت واذا حج الاجير استحق الاجرة المسماة وسقط الفرض
عن المحجوج عنه ووافقنا على ذلك الشافعي وقال ابو حنيفة لا يجوز الا
ستيجار على الحج فاذا استاجر من يحج عنه فالحج عن الفاعل له وثوابه له وانما ٢ نقعاء
يحصل للمستاجر ثواب نفقته والذي يدل على جواز النيابة في ا
الحج

في الحج وسقوط الفرض عن المحجوج عنه بعد الاجماع المتردد ما روي من ان
امرأة من خثعم اتت النبي صلعم فقالت يا رسول الله ان فريضة الله
على عباده في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة
فاحج عنه فقال عم نعم قالت فهل ينفعه ذلك فقال نعم كما لو كان على
ابيك دين فقضيته نفعه المسئلة السابعة والاربعون والمائة
من نذر حجة وعليه حجة الاسلام اجزأته حجة واحدة عندنا ان من نذر
حجة وعليه حجة الاسلام فلا بد من ان يحج حجتين ولا يسقط عنه الفرضان
بحجة واحدة الدليل على ذلك ان النذر سبب للوجوب ووجوب الحج بالاسلام
لنذر يخالف سببه سبب الحج الاول الاصلي ولا يسقط الواجبان بفعل احد
هما وليس يجري هذا مجرى ما يتداخل من الكفارات والحدود فيسقط بعضه
بفعل بعض لان تلك عقوبات فجاز ان يسقط بعضها بفعل بعض وليس
كذلك الواجبات التي هي مصالح وعبادات كتاب النكاح المسئلة
الثامنة والاربعون والمائة ام المرأة لا تحرم بمجرد العقد عندنا ان ا
مهات النساء لسن يحرمن بالعقد على بناتهن بمجرد العقد من غير اعتبار
بالدخول وقد وافقنا على ذلك جميع فقهاء الامصار وروي خلاف في
هذه المسئلة عن مجاهد وابن الزبير وانهما قالا لا يحرمن الا بعد الدخول
دليلنا الاجماع المتقدم ذكره وايضا ما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص
ان النبي صلعم قال من تزوج امرأة ثم طلقها قبل ان يدخل بها حرمت عليه
امها ولم تحرم عليه بنتها فان تعلقوا بقوله تع حرمت عليكم امهاتكم

الى قوله وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم
بهن فشرط في تحريم امهات النساء والربائب الدخول فالجواب عنه ان
رجوع الشرط الى الامرين يحتاج الى دليل ولا دليل عليه ولا خلاف في رجوعه
الى الربائب وقد روي عن ابن عباس انه قال في تفسير هذه الاية ابهموا
ما ابهم الله وروي ايضا انه قال تحريم امهات النساء مبهم فاما ان
يكون قاله تفسيرا او توقيفا فان قاله توقيفا فالمصير اليه واجب وان قاله
تفسيرا من قبل نفسه فلم يخالفه مخالف المسئلة التاسعة والاربعون
والمائة الزنا لا يوجب تحريم المصاهرة الذي يذهب اليه اصحابنا انه
من زنا بامرأة جاز له ان يتزوج بامها وبنتها سواء كان الزنا قبل العقد
او بعده وهو مذهب الشافعي والزهري والليث ومالك وربيعة وقال
ابو حنيفة واصحابه اذا زنا بامرأة حرمت عليه امها وبنتها وهو قول
الثوري والاوزاعي دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد وما
روي عنه عم من قوله لا يحرم الحرام الحلال وفي خبر اخر لا يفسد الحرام
الحلال واذا فجر رجل بامرأة فلا عليه ان ينكح امها وبنتها وهذا نص في موضع
الخلاف فان قيل في الخبر الاول لا يحرم الحرام الحلال انتم تذهبون
الى خلاف ذلك وتقولون ان من تلوط بغلام فاوقبه لم تحل له امه
ولا اخته ولا ابنته ابدا قلنا ظاهر الخبر يدخل فيه ما عارضتم به وا
نما اخرجنا منه الملوط بدليل ولا دليل على ما اختلفنا فيه يوجب
تخصيص الظاهر المسئلة الخمسون والمائة الشهادة معتبرة في
صحة النكاح

في صحة النكاح في احد القولين وكذلك الولي وفي الرواية الاخرى هما مستحبان
الذي يذهب اليه اصحابنا ان الشهادة ليست بشرط في صحة النكاح و
ينعقد النكاح من دونها وان كانت الشهادة افضل واولى وقد حكي عن
بعض الصحابة الموافقة لنا في ان الشهادة ليست شرطا في النكاح والى ذلك
ذهب داود فاما الولاية فعندنا ان المرأة العاقلة البالغة يزول عنها
الولاية في بضعها ولها ان تزوج نفسها وان توكل من يزوجها وقال ابو
حنيفة والشافعي وسائر الفقهاء سوى مالك ان الشهادة شرط في النكاح
وقال مالك من شرط النكاح الا يتواصوا بالكتمان فان تواصوا به لم يصح
وان حضره الشهود وان لم يتواصوا به صح وان لم يحضر الشهود وقال ابو
حنيفة اذا زوجت نفسها المرأة العاقلة نفسها بغير اذن وليها جاز النكاح
فان كان الزوج كفوا لها لم يكن للولي ان يعترض عليها وان لم يكن كذلك
فله ان يفرق بينهما وقال ابو يوسف ومحمد يقف النكاح على اجازة وليها فان ا
جاز جاز وان لم يجز وكان لها اجازة الحاكم وقال الشافعي لا ينعقد النكاح
الا بولي ذكر على اي صفة كانت المنكوحة دليلنا على ان الشهادة ليست
شرطا في النكاح بعد الاجماع المتردد ان الاصل الا شرط لان الشرط شرع ع
وحكم زائد فمن ادعاه كان عليه الدليل وايضا قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء وقوله وانكحوا الايامى منكم ولم يشرط الشهادة فمن ادعى
انها شروط فقد خالف الظاهر وعليه الدليل فان تعلقوا بما روي
عنه من قوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فالجواب عنه

ان النفي محذوف في الكلام وليس هم بان يضمروا في ان النفي وقع على الاجزا
باولى منا اذا اضمرنا انه وقع على الفضل ويجري مجرى قوله عم لا صدقة
وذو رحم محتاج وقوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد فاما الدليل على
ان المرأة العاقلة ان تزوج نفسها بعد الاجماع المتقدم قوله تعالى فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فاضاف عقد النكاح اليها فدل على
ان لها ان تتولاه وايضا قوله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما ان
يتراجعا فاضاف التراجع وهو عقد مستقبل اليهما وايضا قوله تعالى فاذا
بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف فاباح فعلها
في نفسها من غير شرط الولي فان قيل في الاية اشتراط المعروف فدلوا
على ان المرأة اذا زوجت نفسها فقد فعلت معروفا ولم لا ان منكرا فان
مخالفكم يقول ان تزويج الولي لها هو المعروف المراد لها قلنا لا يجوز ان يكون المعروف
المراد باشتراط المعروف عقد الولي لا عقد عليها لا يكون فعلا لا منها
في نفسها والله تعالى اباح ذلك لها ان تفعل بنفسها فلا يجوز ان يراد به عقد
الولي عليها وايضا قوله تعالى فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا
بينهم بالمعروف فاضاف العقد اليهن ونهى الاولياء عن منعهن من ذلك
وايضا ما رواه ابن عباس عنه عم انه قال الايم احق بنفسها من وليها
ومخالفنا يزعم ان وليها احق بها من نفسها وايضا ما روي من ان النبي صلعم
خطب ام سلمة رضي الله عليها فقالت ليس احد من اوليائي حاضرا فقال عم
ليس احد من اوليائك حاضر ولا غائبا الا ويرضى بي ثم قال لعمر بن ابي سلمة
وكان صغيرا

وكان صغيرا قم فزوجها فعقد تزويج النبي صلعم بغير ولي فان احتج المخالف بما روي
عنه عم من قوله ايما امرأة انكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فالجواب
عنه ان هذا خبر مطعون عليه مقدوح فيه بما هو معروف في الكتب و
تاويله اذا كان صحيحا ان يحمل على الامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها لان
الولي والمولى بمعنى واحد وقد روي في بعض الروايات ايما امرأة نكحت بغير اذن
مواليها فان في الخبر ما يمنع من حمله على الامة وهو قوله فان دخل بها فلها مهر
مثلها بما استحل من فرجها فالمهر لا يكون للامة بل للمولى قلنا يجوز ان يضاف
اليها للعلقة التي بينه وبينها وان كان ملكا للمولى كما قال عم من باع عبدا وله
مال فاضاف المال الى العبد وان كان للمولى فان تعلقوا بما روي من انه قال لا نكاح
الا بولي فعندنا ان المرأة اذا زوجت نفسها فلا نكاح بولي لان الولي هو الذي
يملك الولاية للعقد ومن يدعي ان لفظ الولي لا يقع الا على الذكر مبطل لانه يقع على
الذكر والانثى لانه يقال رجل ولي وامرأة ولي كما يقال وصي فيهما المسئلة الحادية
والخمسون والمائة ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين في احدى الروايتين
اما الذي يذهب اليه اصحابنا فهو ان النكاح لا يفتقر في صحته الى الشهادة واذا
شهد النساء منفردات او مع رجال لم يجز ذلك لصحته لانه لا يفتقر الى الشهادة
موجود من ليست له صفة الشهادة كعدمه غير انا نقول انه لا يقبل في النكاح
شهادة النساء كما لا يقبل في الطلاق والحدود وقال ابو حنيفة النكاح ينعقد
بشهادة رجل وامرأتين وقال الشافعي لا ينعقد واذا كان من مذهبنا ما
تقدم من ان النكاح لا يفتقر الى الشهادة وينعقد من دونها فلا معنى للكلام

في الخلاف الذي حكيناه بين ابي حنيفة فانا نعبر عنه بالمسئلة الثانية
والخمسين والمائة ينعقد النكاح بلفظ الهبة عندنا ان النكاح لا ينعقد
بلفظ الهبة وانما ينعقد النكاح المؤبد باحد لفظين اما النكاح او التزويج
فاما نكاح المتعة فينعقد بما ينعقد به المؤبد من الالفاظ وقوله امتعني
متعيني نفسك وواجرني ايضا ووافقنا الشافعي على ان النكاح لا ينعقد
الا بهذين اللفظين الذين ذكرناهما وقال ابو حنيفة ينعقد النكاح بكل لفظ
يقتضي التمليك كالبيع والهبة والتمليك فاما ما لا يقتضي التمليك كالرهن
والاباحة فلا ينعقد به وفي الاجارة عنه روايتان اصحهما انه لا
ينعقد بها وقال مالك ان ذكر المهر مع هذه الالفاظ انعقد وان لم يذكر لم
ينعقد دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا قوله تع يا ايها
النبي انا احللنا لك ازواجك الى قوله وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها
للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين فجعل النكاح
بلفظ الهبة من جملة ما خص الله تع به نبيه عم فثبت انه مخصوص بذلك
وليس لاحد ان يحمل قوله تع خالصة لك على ان المراد به سقوط المهر وذلك
ان الكناية بقوله خالصة لك يجب رجوعها الى مذكور متقدم والذي
تقدم ذكره هو الموهوبة دون سقوط المهر فيجب عود
الكناية الى ما ذكرناه وليس لاحد ان يحمل لفظ الهبة يقتضي سقوط
البدل فقوله وهبت نفسها يقتضي سقوط المهر ويعود الكناية
اليه وذلك ان الكناية يجب عودها الى لفظ دون المعنى على انا

تحمل الكناية

نحمل الكناية عليه اتباعا لتردها الى الامرين فلا تنافي بينهما ونعمل باللفظ الكناية
على ما ذكرتم لا يفيد تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس لغيره لان غيره قد ينكح بلا
مهر وهو العبد اذا زوجه سيده بامته فان المهر لا يجب ههنا في الابتداء
والانتهاء وليس له ان يقول ان المراد بخالصة لك انك اذا قلت نكاحها صار
خالصا لك وذلك ان هذا التاويل يبطل ايضا الاختصاص لان غير النبي صلى الله عليه وسلم
اذا تزوج امراة خلصت له دون كل احد وايضا فانه لا خلاف في ان النكاح
ينعقد بما ذهبنا اليه من اللفظ فمن ادعى انه ينعقد بزائد على ذلك فقد
ادعى شرعا زائدا على ما اجمعنا عليه فيلزمه الدلالة دوننا فان تعلق المخالف
بما روي من ان امراة جاءت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله قد وهبت لك نفسي
فقال عليه السلام ما لي في النساء من حاجة فقام اليه رجل فقال زوجنيها يا رسول
الله فقال ملكتكها بما معك من القران واذا ثبت جوازه بلفظ التمليك ثبت
بلفظ الهبة لان احدا لا يفصل بين الامرين والجواب عن هذا الخبر بعينه ما روي
عنه عليه السلام قال له زوجتكها وقيل ان الراوي غلط في نقله ملكتكها فاقام في الباب
ان يتوقف مع الاشتباه فلا يكون في الخبر دليل لهم فان تعلقوا بان النبي صلى الله عليه وسلم كان له ان
يعقد النكاح بلفظ الهبة لا محالة فيجب ان يجوز ذلك لغيره لقوله تع فاتبعوه
وقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فالجواب عن ذلك انا انما امرنا
باتباعه في الافعال الواجبة والمندوبة دون المباحة والنكاح مباح جار مجرى
الاكل والشرب اللذين لم نؤمر باتباعه فيهما على ان ذلك لو كان نحو ما لا يخرجنا
غيره منه بالادلة التي ذكرناها المسئلة الثالثة والخمسون والمائة الكفاءة معتبرة

في النكاح والكفوء في الدين وفي النسب روايتان الذي يذهب اليه اصحابنا ان
الكفاءة في الدين معتبرة لانه لا خلاف بين الامة في انه لا يجوز ان يزوج المراة
المسلمة المؤمنة بالكفار واما الكفاءة في النسب فليست شرطا في النكاح و
لم يختلف الفقهاء في ان عدم الكفاءة لا يبطل النكاح الا ما حكي عن ابن الماجشون
من انه ذهب الى انها شرط في صحته وقال ابو حنيفة والشافعي حكي عن ابن
الماجشون كانه ذهب الى انها شرط في صحته وقال ابو حنيفة والشافعي
اذا زوجت المراة نفسها بغير كفو كان للاولياء ان يفسخوا ذلك العقد لانها
ادخلت عليهم عارا ونقصا فان رضي احد الاولياء بذلك العقد الذي هو
مع غير كفو ولم يرض الباقون لم يكن للباقي الاولياء ان يعترضوا على ذلك
ولا يفسخوه وقال ابو يوسف والشافعي للباقي الاولياء ان يفسخوه
ويعترضوا فيه وشرائط الكفاءة عند الشافعي ست التساوي في النسب
والحرية والصناعة والسلامة من العيوب والدين واليسار على احد القولين
جميعا وذهب ابو حنيفة الى ان الشرائط اربع واخرج الصناعة واليسار
قال ابو يوسف هي خمس فزاد الصناعة والذي يحتاج الى بيان يدل
على انه لا اعتبار بالنسب في الكفاءة وصحة العقد والذي يدل على
ذلك الاجماع المتكرر ذكره وايضا ما روي من انه عليه السلام امر فاطمة بنت
قيس ان تنكح اسامة بن زيد وكم لم يكن كفوا لها لانه مولى وهي حرة
عربية وايضا ما روي من ان سلمان خطب الى عمر بنته فانعم له بذلك
وكان سلمان عجميا فدل على ان الكفاءة في النسب غير معتبرة وايضا

قوله تع

قوله تع وانكحوا الايامى منكم وكل ظاهر في القران يقتضي الامر بالنكاح هو
خال من الاشتراط في النسب فان قيل هو ايضا خال من اشتراط الدين قلنا
انما اشترطنا الدين بالدليل والاجماع والاية الظاهرة لا يقتضي اشتراطه
في المسئلة الرابعة والخمسون والمائة ويقف النكاح على الفسخ والاجازة في
احد القولين ولا يقف في القول الاخر هذا صحيح ويجوز ان يقع النكاح
موقوفا على الاجازة سواء كان موقوفا على اجازة الزوج او الولي او المنكوحة
وقال مالك يجوز ان يقف العقد مدة يسيرة وان تطاولت المدة بطل
دليلنا على صحة مذهبنا الاجماع المتردد وما رواه ابن عباس ان جارية
بكرا اتت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ان اباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم
وهذا يدل على ان النكاح يقف على الاجازة والفسخ وايضا ما روي في خبر
اخر ان رجلا زوج ابنته وهي كارهة فجاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت زوجني
ابي وانعم الا بنعم ابن اخته يريد ان يرفع لي خسيسته فجعل النبي صلى الله عليه وسلم
امرها اليها فقالت اجزت ما صنع ابي انما اردت ان اعلم النساء
انه ليس الى الاباء من امر النساء شيء وروي في بعض الاخبار انه عليه السلام قال
لها اختاري ما صنع ابوك وابوها ما صنع الا العقد فدل على انه كان
موقوفا على الاجازة فان قيل لما زوجها ابوها بغير كفو لها كان لها
الفسخ واراد بقوله اختاري اي لا تفسخي قلنا ابطال حق الفسخ لا يكون
اجازة العقد لان العقد جائز مع بقاء حق الفسخ فان تعلقوا بما روي
عنه عليه السلام من قوله ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فالو

انتم تقولون ان هذا العقد لا يبطل بل يقف على الاجازة فالجواب
ان الولي اذا اجاز هذا العقد كان صحيحا فلم يعرى من اجازة الولي
ولم يرد عليه السلام ان العقد اذا عرى في حال وقوعه من اذن الولي
كان باطلا بل اراد تعريته من اذنه على كل حال والمراة اذا عقدت
على نفسها ثم اجاز الولي فهو عقد باذن الولي المسئلة الخامسة
والخمسون والمائة لا يجوز نكاح الصغار الا بالاباء عندنا انه يجوز
ان ينكح الصغار الاباء والاجداد من قبل الاباء فان عقد عليهن غير
من ذكرناه كان العقد موقوفا على رضاهن بعد البلوغ وقال الشافعي
الاب والجد يملكان الاجبار على النكاح ومن عداهما من الاقارب لا يجوز
وقال ابو حنيفة يجوز للاخ وابن الاخ والعم وابن العم ان يزوجوا ا
لصغار ورووا عنه ان كل من ورث بالتعصيب ملك الاجبار وفي
رواية اخرى عنه ان كل من ورث ملك الاجبار مع عصبة كان او
غير عصبة وقال ابن ابي ليلى واحمد بن حنبل الاب يجبر دون الجد وقال ما
لك الاب يجبر البكر الكبيرة والصغيرة والجد يجبر الصغيرة دون الكبيرة
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتقدم ما رواه عبد الله بن
عمر قال زوجني خالي قدامة بن مظعون بنت اخيه عثمان بن
مظعون فاتى المغيرة بن شعبة امها فارغبها في المال فمالت اليه و
زهدت في فاتى قدامة النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله انا عمها ووصي
ابيها زوجتها من عبد الله بن عمر وقد عرفت فضله وقرابته

وما نقموا منه الا انه لا مال له فقال النبي صلى الله عليه وسلم انها يتيمة فانها لا تنكح الا باذنها
فموضع الاستدلال منه ان قدامة وهو عمها زوجها فابطل النبي صلى الله عليه وسلم نكاحها
وعلل بان اليتيم لا تنكح الا باذنها فدل على انه لا ولاية للعم على بنت اخيه
من طريق الاجبار فان قيل كانت بالغة وقوله انها يتيمة معناه انها
قريبة العهد باليتم قلنا ان اليتيم اسم لغير البالغة فان اهل اللغة لا يطلقون
اسم اليتيم على البالغ الذي قد اكتهل او قد شاب ومعنى قوله الا باذنها
انها لا تنكح الا بعد ان تبلغ فيكون لها اذن ولم يرد بذلك اثبات ا
لاذن في الحال المسئلة السادسة والخمسون والمائة ومن تزوج امراة و
سمى لها مهرا ثم مات قبل ان يدخل بها فلها نصف ما سمى لها الذي
يذهب اليه اصحابنا ان من سمى لامراة مهرا ومات عنها قبل الدخول فلها
جميع المهر لان الموت يجري مجرى الدخول في ايجابه كمال المهر وعلى ذلك اجماع
جميع الفقهاء بلا خلاف بينهم ومن خالف فيه في ذلك فالحجة عليه تقدم
الاجماع بخلافه المسئلة السابعة والخمسون والمائة النكاح جائز وان
لم يذكر المهر ولا مهر لها اذا لم يسم لها مهرا عندنا ان عدم ذكر المهر
لا يخل بالنكاح ومن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا فان دخل بها كان
عليه مهر مثلها فان طلقها قبل ان يدخل بها فليس لها عليه مهر ولها عليه
متعة واتفق الفقهاء على جواز النكاح بغير مهر يسمى الا ان مالكا لا يجوز
انه اذا اشترط الا مهر لها فالنكاح فاسد فان دخل بها صح النكاح
فلها المهر مثلها ولا خلاف في ان للمراة اذا لم يسم لها مهرا ثم وقع الدخول

اصلها

بها فان لها مهر مثلها واختلف الفقهاء في وجوب المتعة فيمن طلقت ولم
يسم لها مهر فقال ابو حنيفة واصحابه المتعة واجبة للتي طلقها قبل الدخول
ولم يسم لها مهرا فان دخل بها فانه يمتعها ولا يجبر عليها وهو قول الثوري
والحسن بن حي وزعم الاوزاعي ان احد الزوجين اذا كان مملوكا لم يجب
المتعة فان طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وقال ابن ابي ليلى وابو الزناد
المتعة ليست بواجبة ان شاء فعل وان شاء لم يفعل لا يجبر عليها ولم يفرقوا
بين المدخول بها وغير المدخول بها وبين من سمى لها ولم يسم لها وقال
مالك والليث لا يجبر احد على المتعة سمى لها ام لم يسم دخل بها او لم يدخل
وانما هو مما ينبغي ان تفعل ولا يجبر عليها وقال الشافعي المتعة واجبة
لكل مطلقة ولكل زوجة اذا كان الفراق من قبله الا التي سمى لها و
طلق قبل الدخول فاما الذي يدل على ان خلو عقد النكاح من ذكر
مهر لا يفسده هو بعد الاجماع المتردد قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم
النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة والطلاق لا يقع الا في النكاح
الصحيح فلو لم يكن النكاح صحيحا مع فقد ذكر المهر لكان الطلاق باطلا
ولا فرق في عدم ذكر المهر بين السكوت عنه وبين ان يشرط الا مهر
والذي يدل على وجوب المتعة قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره و
على المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وفي رواية اخرى
يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان
تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن تماسو

سراحا جميلا فظاهر الامر يقتضي الوجوب المسئلة الثامنة والخمسون
والمائة والبرص لا يرد به النكاح عندنا ان البرص مما يرد به النكاح وكذلك
العمى والجذام والرتق وغير ذلك من العيوب المعدودة المسطورة و
متى رضي الزوج بشيء من ذلك لم يكن الرد بعده ووافقنا على ذلك
الشافعي وقال ابو حنيفة لا يثبت الخيار في النكاح لاجل العيب دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتقدم ما رواه ابي بن كعب قال تزوج
النبي صلى الله عليه وسلم امراة من غفار فلما خلا بها راى بكشحها بياضا فقال
ضمي اليك ثيابك والحقي باهلك وفي بعض الاخبار فرد نكاحها وقال
دلستم علي فان قيل يحتمل ان يكون طلقها وردها قلنا هذا تعليق الحكم
بغير السبب المنقول على ان الرد صريح في الفسخ وهو كناية في الطلاق و
حمل اللفظ على ما هو صريح فيه اولى المسئلة التاسعة والخمسون وا
لمائة والعنة يرد بها النكاح هذا صحيح والذي يقوله اصحابنا ان ا
لمراة اذا تزوجت بزوج على انه سليم فظهر انه عنين انتظرت
به سنة فان امكنه الوطء ولو مرة واحدة فهو املك بها وان لم
يصل اليها في مدة السنة كان لها الخيار في النكاح دليلنا بعد الاجماع
المتردد ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال يؤجل العنين سنة
فان وطئ والا فرق بينهما وروي عن عمر مثله مثل ذلك بعينه و
عن ابن مسعود والمغيرة مثله بعينه فقد صار اجماعا من الصحابة
لانه لم يكن مخالفا لما ذكرناه فان قيل روي ان امراة اتت النبي صلى الله عليه وسلم

بكشحها

فقالت يا رسول الله ان زوجي طلقني فبت طلاقي فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير وانما الذي معه مثل هدبة الثوب فقال عليه السلام اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك فاخبرت المراة بعنة زوجها ولم يجعل لها الفسخ قلنا انما لم يجعل عليه السلام لها الفسخ لان الزوج لم يقر بالعنة وهي انما تثبت باقراره وعلى ان الزوج لم يكن عنينا وانما كان ضعيف الجماع بدلالة قوله عليه السلام حتى تذوقي عسيلته ولا يكون ذلك الا مع التمكن من الجماع المسألة السنون والمائه ولو ادعت امراة انها ارضعت الزوجين فرق بينهما الذي يذهب اليه اصحابنا ان شهادة النساء في الرضاع مقبولة على الانفراد وفي الولادة ايضا وبذلك قال الشافعي وقال ابو حنيفة تقبل في الولادة ولا تقبل في الرضاع والعيوب وقال الشافعي لا تقبل في الرضاع اقل من اربع نسوة وقال مالك تقبل امراتان وقال الزهري والاوزاعي تقبل واحدة ويجب اصحابنا ان تقبل في الرضاع شهادة المراة الواحدة تنزيها للنكاح عن الشبهة واحتياطا فيه والدليل على ذلك بعد الاجماع المتقدم ذكره ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للرجل الذي سال عن المراة التي اخبرت انها ارضعتهما دعها كيف وقد شهدت السوداء

كتاب الطلاق

المسألة الحادية والستون والمائة لا يقع الطلاق بغير السنة في احد القولين هذا صحيح عندنا ان الطلاق لا يقع الا على الوجه المسنون المشروع وهو ان يطلق زوجته طلقة واحدة

في طهر لا

في طهر لا جماع فيه والشهادة معتبرة في الطلاق وهذا معنى قولنا طلاق السنة فان خالف في شيء لم يقع طلاقه ووافقنا باقي الفقهاء في ان الطلاق في الحيض او في طهر فيه جماع بدعة لكنهم ذهبوا الى وقوعه فوافقنا مالك وابو حنيفة على ان الطلاق الثلث في حال واحدة محرم الا انهما يذهبان الى انه يقع وقال الشافعي ان الطلاق الثلث غير محرم دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ذكره وايضا فان وقوع الطلاق انما هو اثبات حكم شرعي وقد ثبت ان هذه الاحكام تحصل وتثبت عند وقوع الطلاق على وجه السنة فمن ادعى ثبوتها مع الطلاق البدعي فقد ادعى شرعا زائدا فعليه الدليل واما الذي يدل على ان الطلاق الثلث في الحال الواحدة بدعة وغير مسنون فهو قوله تعالى الطلاق مرتان وظاهر هذا الكلام الخبر والمراد به الامر لانه لو لم يكن كذلك لكان كذبا لانه ثم قال فطلقوهن مرتين ولو قال ذلك لم يجز ايقاع تطليقتين بكلمة واحدة لان جمعها في كلمة فلم يطلق مرتين كما ان من اعطى درهمين دفعة واحدة فلم يعطهما مرتين فان قيل فهذا يقتضي جواز ايقاع الطلقتين في طهر واحد وانتم تابون ذلك قلنا اذا اثبت وجوب تفريق الطلقتين فلا احد يذهب الى وجوب تفرقتها في طهرين ولو وجب تفرقتها في طهر واحد وايضا ما روي عن ابن عباس رضه انه قال اذا كان الطلاق الثلث على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدرا من ايام عمر طلقة فقال عمر لقد تعجلتم امرا كان فيه اناة والزمهم الثلث

وايضا ما روي عن ابن عمر انه قال طلقت امراتي وهي حائض ثلاثا فامرني ان اراجعها وايضا ما روي عن ابن عمر انه طلق امراته وهي حائض فقال النبي صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ليطلقها ان شاء فامر عم بالفصل بين التطليقتين بحيضة وطهر ومخالفنا لا يوجب ذلك وفي خبر اخر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن عمر ما هكذا امرك ربك وقد اخطات السنة والسنة ان تستقبل الطهر وتطلقها لكل قرء وهذا ايضا يمنع من ايقاع الثلث في طهر واحد فاما ما تعلق به مخالفنا ان الطلاق الثلث واقع بدعة بما رواه سهل بن سعد الساعدي قال لاعن رسول الله صلى الله عليه وسلم بين العجلاني وزوجته فلما تلاعنا قال الزوج ان امسكتها فقد كذبت عليها هي طالق ثلاثا فقال النبي عم لا سبيل لك عليها وموضع الاحتجاج ان العجلاني كان حقه ان يطلق في وقت لم يكن له ان يطلق فيه وطلق ثلاثا فبين له النبي صلى الله عليه وسلم حكم الوقت وانه ليس له ان يطلق في هذه الحالة ولم يبين له حكم العدد ولو كان محرما لنبهه والجواب عنه انه لا دلالة للشافعي في هذا الخبر لانه يذهب الى ان الفرقة كانت وقعت بلعان الزوج وانما قال هي طالق ثلاثا بعد ما بانت منه وصارت اجنبية فلم يكن لقوله حكم فان الزمنا وجوب الانكار على عويمر العجلاني لانه اعتقد جواز ايقاع الثلث في كلمة واحدة اجبناه بانه كان يعتقد بان طلاقه يختص بلحوقها بعد اللعان و

عنوان

وعندك انه لا يلحقها لانها اجنبية بعد اللعان ولم ينكر عليه السلام ذلك عليه بعد ذلك وفي ترك الانكار هنا احتجاج على من ادعى ترك الانكار الا ان قوله عم لا سبيل لك عليها ليس بانكار وانما هو اخبار لانها صارت اجنبية منه وهو محتمل لانها صارت اجنبية باللعان او بالطلاق فان احتج من يذهب الى ان الطلاق الثلث يقع سنة كان او بدعة بما روي في حديث ابن عمر انه قال النبي عم ارايت لو طلقتها ثلاثا قال اذا عصيت ربك وبانت منك امراتك فالجواب عنه ان قوله ارايت لو طلقتها ثلاثا لا تصريح فيه بانني افعل ذلك في حالة واحدة او كلمة واحدة ويجوز ان يكون المراد اني لو طلقتها ثلاثا في ثلاثة اطهار يتخلل المراجعة فقد يسمى من طلق امراته ثلاثا في اطهار ثلاثة انه مطلق ثلاثا كما يسمى بذلك من طلق ثلاثا بكلمة واحدة فان قيل اي فائدة على هذا الجواب في قوله اعصيت ربك وفي اي شيء عصى اذا كان الترتيب ما رتبتموه قلنا يحتمل وجهين احدهما ان يكون النبي عم علم من زوجة ابن عمر الخير والبر والموافقة له وانه متعد للصواب في فراقها فيكون المعصية من حيث فارق خيرا موافقا بغير استحقاق والوجه الاخر ان اخراج الزوج نفسه من التمكن من مراجعة المراة مكروه له ومن طلق ثلاثا في ثلاثة اطهار لا تحل له هذه المراة الا بعد نكاحها الغير وهو لا يدري ما ينقلب به قلبه ولهذا حمل العلماء قوله فطلقوهن لعدتهن بانه اراد به الواحد ليملك المراجعة بدلالة قوله لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا ومن ابان زوجته بالتطليقات الثلث في الاطهار الثلاثة والمراجعة بينهما فانه

كلمة

عصيت

فقد حرمها على نفسه الى ان تنكح زوجا غيره ويكره له ذلك والجواب
الثاني في معنى الخبر هو ان يحمل قوله بانت من حبلك اذا خرجت من
العدة فان الطلاق ثلثا بلفظ واحد تبين بالثلث وهي بدعة
وانما تبين له ان يطلق واحدة فان قيل ليس في الخبر من حبلك وتبين
بعد انقضاء العدة والظاهر انها تبين في الحال قلنا اذا كان الظاهر
ما ادعيته قلنا ان نعدل عنه الى اضمار فيه وزيادة عليه للادلة
لان قد مناها كما يفعل ذلك في كتاب الله تعالى في كثير من ظواهره ونزيد فيه
الزيادات للادلة القاطعة فان تعلقوا بما روي ان عبد الرحمن
طلق امرأته تماضر ثلاثا فالجواب انه عنه انه ليس في الخبر انه
طلقها بلفظ واحد وفي حالة واحدة ويجوز ان يكون طلقها اولها
فالثالثة تخللها مراجعة على ما تقدم ذكره وهذه الطريقة يمكن
ان يسلك في كل خبر يتعلقون به يتضمن وقوع طلاق ثلث فقد بيناها
على طريق الكلام فيه المسئلة الثانية والستون والمائة الطلاق
لا يتبع الطلاق حتى يتخلل بينهما المراجعة في احد القولين هذا
صحيح وهو الذي نذهب اليه وقد دللنا على ان الطلاق اذا وقع عقيب
الطلاق من غير رجعة كان بدعة وبينا ان الطلاق البدعي لا يقع ولا
حكم له في الشرع وفيما مضى من ذلك كفاية المسئلة الثالثة والستون
والمائة اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا لم تطلق الا واحدة
هذا صحيح وهو الذي يذهب اليه اصحابنا وقد قال الشاذ منهم ان
الطلاق

الطلاق الثلث لا يقع شيء منه والمعول على ما قدمناه دخالف جميع الفقهاء
في ذلك ودليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ذكره وايضا فان من قال
لزوجته انت طالق ثم قال ثلاثا وتكاملت شرايط الطلاق كلها
من طهر لا جماع فيه وشهادة واختيار فقد تلفظ بالواحدة التي
لم تثبت له وانما اتبعها بلفظة ثلاثا فلغى ما اتبعها به وسقط
وجرى مجرى ان يقول انت طالق ويتبعه بلفظ لا حكم له في الشريعة
مثل ان يقول دخلت الدار واكلت الخبز وما جرى مجرى ذلك وقد
علمنا انه اذا اتبع هذه اللفظة وقوله انت طالق بلفظ لا
يؤثر حكما في المطلقة فان حكم اللفظة الاولى باق وواقع لانا نبرطه
لما اتبعها به فان قيل لم يسن له ان يقول لها انت طالق ثم يتبعها
بقول ثلثا فيجب الا يقع طلاقه قلنا ولم يسن له ان يقول لها انت
طالق ثم يشتمها او يقذف غيرها او مع ذلك فلو فعل خلاف ما
سن له وبما يكون به عاصيا لم تخرج اللفظة الاولى من وقوع الطلاق
بها او نحو ذكرها او ما بدا ايضا على ذلك ما روي عن ابن عباس انه
قال الطلاق الثلث على عهد النبي صلعم وابي بكر وصدر من ايام عمر طلقة
واحدة فقال عمر لقد تعجلتم امرا كان لكم فيه اناة والزمهم الثلث
المسئلة الثالثة لرابعة والستون والمائة وان قال لاربع نسوة له
احداكن طالق فالاحتياط ان يطلق كل واحدة منهن ثم يراجعهن
جميعا عندنا انه اذا لم يعين الطلاق في واحدة منهن من نسائه حتى

يتميز من غيرها لم يقع الطلاق واذا قال لاربع نسوة او اقل منهن احداكن
طالق فكلامه لغو لا حكم له وقال ابو حنيفة واصحابه والثوري
وعثمان البتي والليث اذا لم ينو واحدة بعينها اجبر فانه يختار
ايتهن شاء فيوقع الطلاق عليها والباقيات نساؤه وقال مالك اذا
لم ينو واحدة بعينها طلق عليه جميع نسائه وقال الشافعي اذا قال لامرا
ته احداكما طالق ثلاثا منع منهما حتى يتبين فان قال لم ارد هذه كان
اقرارا منه بالاخرى دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر
ذكره وايضا فان المسنون في الطلاق المشروع فيه ان تتميز المطلقة
ويشير اليها بعينها ويرفع الجهالة في امرها واذا قال احداكن طالق فلم يميز
ولا فرق ولا ابين فهو بخلاف المشروع في الطلاق وانما يعرف وقوع حكم
الطلاق بان يشرع لنا فاذا كان لا يشرع في ذلك ولا حكم له فلا يقع
الفرقة به فاما ما يذهب اليه من يقول ان الجميع يطلقن فبعيد من
الصواب وما ذهب اليه من قال انه يطلق واحدة لا بعينها هو اقرب
الى الحق على كل حال وانما كان مذهب مالك بعيدا من الصواب لان
المطلقة واحدة فان كانت بغير عينها فكيف يجوز ايقاع الطلاق
على الجميع وليس هذا مثل ان يطلق امراة بعينها ثم ينساها لان التحريم
هناك تعلق بعين وها هنا تعلق لا بعين المسئلة الخامسة والستون والمائة الخلع فرقة بائنة وليس كل فرقة طلاقا
لكن فرقة الردة واللعان عندنا ان الخلع اذا تجرد عن لفظ
الطلاق

الطلاق بانت وجرى مجرى الطلاق في انه ينقص من عدد الطلاق
وهذه فائدة اختلاف الفقهاء في انه طلاق او فسخ لان من جعله فسخا
لا ينقص به من عدد الطلاق شيئا فيحل له ان خلعها ثلثا وقال ابو
حنيفة واصحابه ومالك والثوري والاوزاعي والبتي والشافعي
في احد قوليه ان الخلع تطليقة بائنة وللشافعي قول اخر انه فسخ
وروي ذلك عن ابن عباس وهو قول احمد واسحق والدليل على صحة
ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره ويدل على ذلك ايضا ما روي من ان ثابت
بن قيس لما خلع زوجته بين يدي النبي عم لم يأمره بلفظ الطلاق فلما
خالعها قال لها رسول الله صلعم اعتدي ثم التفت الى اصحابه فقال هي واحدة
فهذا دلالة على انه طلاق وليس بفسخ على ان الفسخ لا يصح في النكاح
الا لعلة المسئلة السادسة والستون والمائة والمختلعة لا يلحقها الطلاق
وهذا صحيح واليه يذهب اصحابنا وهو مذهب الشافعي وقال ابو حنيفة والثوري
والاوزاعي يلحقها الطلاق ما دامت في العدة وقال الحسن وعطا
لا يلحقها الطلاق عن قرب فالك يقول اذا خالعها فوصل بالطلاق
الخلع فان لم يصل به لم يلحقها والحسن يقول ان طلقها في المجلس لحقها
الطلاق وان تفرقا من المجلس ثم طلق لم يلحقها دليلنا على صحة ما ذهبنا
اليه بعد الاجماع المتردد ان الطلاق لا يقع عندنا عقيب الطلاق الا
بعد رجعة فاما ان يقع طلاق على مطلقة بغير رجعة تتخلل فغير صحيح
وقد دللنا قبل هذه المسئلة على هذا الموضع واذا كان الخلع طلاقا فا

ثابتا فلا يجوز ان يقع بالمختلعة طلاق الا بان يعقد عليها عقدا جديدا
لان الطلاق على ما تقدم لا يتبع الطلاق فاما الشافعي فهو وان وافقنا
في هذه المسئلة فانه يسلك في نصرة مذهبه طرقا فى القياس معروفة
فنقول اذا كانت المختلعة لا يستباح وطوها الا بنكاح جديد فلا يلحقها
الطلاق كالاجنبية ولا خصايص النكاح من اللعان والظهار والايلاء
والرجعة والتوارث مرتفعة عن المختلعة فلا يلحقها الطلاق هو
المسئلة السابعة والستون والمائة لا يأخذ الزوج الا ما اعطاها
او دون ما اعطاها   عندنا انه يصح ان يخلع امراته على اكثر مما
اعطاها واقل منه وعلى كل شي تراضيا به وانما يقول اصحابنا في المباراة
الا يجوز على اكثر ما اعطاها وقال الشافعي يجوز الخلع بالمهر الذي عقد
عليه النكاح واكثر منه واقل وقال ابو حنيفة واصحابه اذا كان النشوز
من قبل المراة جاز له ان يأخذ منها ما اعطاها ولا يزداد فان كان
النشوز من قبله لم يحل له ان يأخذ منها مما اعطاها شيا فان فعل جاز
في القضاء وقال الزهري واحمد واسحق لا يصح الا بقدر المهر والذي
يدل على صحة ما ذهبنا بعد الاجماع المتقدم قوله تع ولا يحل لكم
ان تأخذوا مما اتيتموهن شيا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله
فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ولم يفرق
بين القليل والكثير فاما تعلقهم بحديث حولة انها لما شكت الى
رسول الله صلعم حال زوجها فقال اتردين عليه حديقته فقالت

نعم فامره

نعم فامره ان يأخذ منها ما   والبها ولا يزيد عليه فالجواب عنه ان ذلك
انما جاز لان الزوج لم يطلب اكثر من الحديقة ورضي بها لانه روي في هذا
الخبر انه قال يا رسول الله اني دفعت اليها حديقة وهي خير مالي
فاردد بها علي فقال لها النبي صلعم اتردين عليه حديقته فقالت نعم وان
شا زاده فامره ان يأخذ منها ما ساق اليها ولا يزيد عليه لانه رضي
بذلك وانما الخلاف اذا تراضى الزوجان على اكثر من المهر المسئلة الثامنة
والستون والمائة ولا يكون الزوج مولياً حتى يحلف باهله
هذا صحيح وهو الذي يذهب اليه اصحابنا وباقي الفقهاء يخالفون
فيه والذي يدل على صحة ما ذكرناه الاجماع المتردد ذكره وايضا انه
لا خلاف في ان حكم الايلاء شرعي وقد ثبت بلا خلاف في المدخول بها
ومن اثبته في غير المدخول بها فقد اثبت حكما شرعيا زايدا على ما
وقع عليه الاجماع بغير دليل فان تعلقوا بقوله تع للذين يولون
من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاوا فان الله غفور رحيم فان
اللفظ عام لجميع النساء المدخول بهن وغير المدخول بهن قلنا
الجواب ان اللفظ لو كان عاما على ما ادعيتم لجاز تخصيصه بدليل
كيف وفي اللفظ ما يدل على التخصيص بالمدخول بها لانه تع قال فان
فاوا وانما المراد بالفي العود الى الجماع بلا خلاف وانما يعاود الجماع
من دخل بها واعتاد جماعها وهذا واضح المسئلة التاسعة والستون و
المائة العود في الظهار هو ارادة المماسة   ليس لاصحابنا نص

صريح في تعيين ما به العود في الظهار والذي يقوى في نفسي ان
العود هو ارادة استباحة ما حرمه الشارع بالظهار من الوطي لانه اذا
كان الظهار اقتضى تحريما فاراد المظاهر رفعه فقد عاد والى هذا الذي
ذكرناه ذهب ابو حنيفة واصحابه وبين ابو حنيفة عن حقيقة مذهبه
بان قال ان كفارة الظهار لا تستقر في الذمة بحال ولكن يقال للمظاهر اذا
اردت ان ترفع التحريم وتستبيح الوطء فكفر وان لم ترد ان تطأ فلا تكفر
وان وطئ ثم لم يكفر لم تكن هذه الكفارة ولكن يقال له عند الوطي الثاني
مثل ذلك وجرى ذلك مجرى قولهم اذا اردت ان تصلي تطوعا فتطهر
لان الطهارة شرط في استباحة صحة الصلاة من غير ان تكون واجبة
عليهم كذلك يقال اذا اردت ان تستبيح الوطء الذي حرمت بالظهار
فقدم العتق ليس لان العتق يجب في ذمته الاستباحة والوطء او لم
يستبحه وقال الشافعي العود هو ان يمسكها زوجة بعد الظهار مع قدرته
على الطلاق وذهب مالك واحمد الى ان العود هو العزم على الوطء وذهب
الحسن وابن طاوس والزهري الى ان العود هو الوطء وذهب داود
الى ان العود هو تكرار لفظ الظهار وذهب مجاهد الى ان الكفارة
تجب بمجرد الظهار ولا يعتبر العود والدليل على بطلان قول مجاهد ان
الله تع جعل العود شرطا في وجوب الكفارة فقال تع والذين يظاهرون من
نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة فشرط العود فمن
اسقط نص الاية   واما الذي يبطل مذهب مالك واحمد في ان

العود هو

العود هو العزم على الوطء فهو ان موجب الظهار هو تحريم الوطء لا تحريم
العزيمة فيجب ان يكون العود هو الاستباحة ولا يكون العود هو العزيمة
على ان العزيمة لا تاثير لها في ساير الاصول ولا يتعلق بها الاحكام ولا
وجوب الكفارات ولان النبي صلعم قال ان الله تع عفا لامتي عما حدثت به
نفوسها ما لم يتكلموا به او يعملوا به واما الذي يدل على فساد قول من ذهب
الى ان العود هو الوطء فهو ظاهر الكتاب لان الله تع قال فتحرير رقبة من قبل
ان يتماسا فلو كان العود هو الوطء لما امر باخراج الكفارة قبله فاما الذي
يبطل مذهب الشافعي في ان العود هو امساكها على النكاح فهو ان الظهار لا يوجب
تحريم العقد ونزول الفرقة وامساك المراة فيكون العود هو امساكها
على النكاح لان العود انما يقتضي الرجوع الى امر يخالف موجب الظهار فدل
ذلك على ان العود هو استباحة الوطء ورفع ما حرمه الظهار منه وايضا
قوله تع يعودون لما قالوا لفظ ثم يقتضي التراخي فمن جعل العود هو ا
لبقاء على النكاح فقد جعله عايدا عقيب القول بلا تراخ وذلك بخلاف مقتضى
الاية واما الكلام على من ذهب الى ان العود هو ان يعيد القول مرتين فالاجماع
السالف والخلف قد تقدم على خلاف هذا القول وما جرد خلافا فقد سبقه
الاجماع لم يلتفت الى خلافه فان قيل انما قلت ذلك لانه تع قال ثم يعودون
لما قالوا وظاهر ذلك يقتضي العود في القول لا في معناه ومقتضاه
قلنا اما الظاهر فلا يدل على قول من ذهب الى ان العود هو اعادة
القول مرتين لانه تع قال ثم يعودون لما قالوا والظاهر يقتضي

العود في نفس القول لا في مثله وانما يفر من ذهب الى هذا المذهب لحه
لفظة المثل وليست في الظاهر فقدر ان عن الظاهر لا محالة ومن جملة ما
ذكرناه فقد فعل الاولى لان المظاهر اذا اقتضى تحريم الوطء ثم اراد
رفع هذا التحريم واستباحة الوطء فقد عاد فيما قاله لانه حتى ما
اقتضى تحريمه وعاد برفع تحريمه ثم يعودون لما قالوا اي يعودون
للقول فيه كقوله عم العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه وانما هو
عائد في الموهوب لا الهبة وكقولهم اللهم انت رجاؤنا اي مرجونا
وقوله تع واعبد ربك حتى يأتيك اليقين يعني الموقن به وقول الشاعر
واني لارجوكم على بطء سعيكم • كما في بطون الحاملات رجاء يعني
مرجوا ٥ المسئلة السبعون والمائة المتوفى عنها زوجها تعتد من
يوم يبلغها نعي الزوج وكذلك المطلقة الذي يذهب اليه اصحابنا
ان الرجل اذا طلق امرأته وهو غائب عنها ثم ورد الخبر عليها بذلك
وقد حاضت من يوم طلقها الى ذلك الوقت ثلث حيض فقد خرجت من
عدتها ولا عدة عليها بعد ذلك وان كانت حاضت اقل من ذلك ثلاث
احتسبت من العدة وبنت عليه تمامها واذا مات عنها وهي غائبة
ووصل خبر وفاته اليها وقد مضت مدة اعتدت للوفاة بكله من
يوم بلوغ الخبر بالوفاة ولم تحتسب بما مضى من الايام وفي اصحابنا من لم
يفرق بين المطلقة وبين المتوفى عنها زوجها في الغيبة وانما
يراعى في ابتداء العدة وقت وقوع الطلاق او الموت الا انه يراعي هذا

القائلات

القائلات يكون ما بين البلدين مسافة يمكن العلم معها بوقت ا
لوفاة او الطلاق فاذا كانت كذلك ثبت على ما تقدم وراعت في العدة
ابتداء الوفاة فان كانت كذلك بعدت المسافة لا يحتمل معها ان تعلم الم
راعيا الى الحال الا في الوقت الذي علمت به اعتدت من يوم بلغها عدة
كاملة وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك وابن سيرين والثوري وابن
حي والليث والشافعي سوى المطلقة والمتوفى عنها زوجها بحسب من
يوم الطلاق ويوم الوفاة وقال ربيعة في الوفاة من يوم يأتيها الخبر وهو قول
الحسن البصري وروي عن ابن مسعود وابن عباس وابن عمر انه من يوم مات
ويوم طلق والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع من القول الاول
الذي حكيناه اتفاق الفرقة عليه ولا اعتبار بالشاذ ووجه الفرق بين ا
لنسا المطلقة والمتوفى عنها زوجها ان المعتدة من الطلاق لا يجب عليها
حداد وانما يجب ان تمتنع من الازواج وهي وان لم تعلم بطلاق زوجها
ممتنعة من العقد عليها فلم يضرها في مرور زمان العدة عليها فقد علمها
وليس كذلك المعتدة عن الوفاة لان الواجب عليها الحداد وهو عبادة و
لا يكفي فيها مرور الزمان ويمكن ان يستدل على ذلك ايضا بقوله تع و
الذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا والتربص يقتضي قولا يقع من جهتين ولا يجوز ان يكون
المراد به مرور الزمان لان مرور الزمان من غير علم ولا قصد لا
يسمى تربصا فان قيل فقد قال الله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن

بانفسهن ثلثة قروء فاضاف التربص اليهن وانتم تقولون ان مرور
الزمان في المطلقة يكفي قلنا لو خلينا والظاهر لعلنا في الامرين قولا واحدا
لكن قام الدليل وحصل الاجماع على ان المطلقة يكفي فيها مرور الوقت ولهذا
قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن على ما علمت بوقت طلاقهما اه
منهن ولم يخف علينا المسئلة الحادية والسبعون والمائة اذا تزو
جت المرأة في عدتها ودخل بها زوجها الثاني فرق بينهما وتعتد من ا
لاول ثم من الثاني هذا صحيح وذهب الى مثله الشافعي فقال اذا طلق الرجل
امرأته ونكحت في عدتها غيره ووطئها الثاني وهما جاهلان بتحريم الوطء
في ذلك فان عليها العدة للثاني وبقية للاول ولا تتداخل العدتان وقال
ابو حنيفة تتداخل العدتان فتأتي المرأة بثلاثة اقراء يعتد منها
للثاني ويكون ذلك عن بقية عدة الاول وعن عدة الثاني دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه ان العدة حق لكل واحد من الزوجين فلا تداخل
بينهما وانما ذهبنا اليه لم لا يملك الزوج اسقاط العدة لان فيها حقا
لله تع وليست بحق خالص للادمي وايضا فعلى ما قلنا الاجماع الصحابة
لانه روي ان امرأة نكحت في العدة ففرق بينهما امير المؤمنين وقال ايما امرأة
نكحت في عدتها فان لم يدخل بها زوجها الذي تزوجها فانها تعتد من
الاول ولا عدة عليها للثاني وكان خاطبا من الخطاب وان كان دخل خطابا
بها فرق بينهما وتأتي ببقية العدة عن الاول ثم تأتي عن الثاني
بثلاثة اقراء مستقبلة وروي مثل ذلك عن عمر بعينه وان طلحة كانت

تحت رشيد

تحت رشيد الثقفي فطلقها فنكحت في العدة ففرق بينهما عمر وضرب زوجها
فخفقه وفرق بينهما ثم قال ايما امرأة نكحت في عدتها فان لم يدخل بها زوجها
الذي تزوجها فانها تعتد عن الاول ولا عدة عليها للثاني وكان خاطبا
من الخطاب وان كان دخل بها فرق بينهما واتت ببقية عدة الاول ثم تعتد
عن الثاني ولا تحل له ابدا ولم يظهر خلاف لما نقل فصار اجماعا كتاب
البيوع المسئلة الثانية والسبعون والمائة من باع بالكثير من سعر يومه
مؤجلا فقد ابى هذا غير صحيح وما اظن ان بين الفقهاء خلافا في جواز
ذلك وانما المكروه ان يبيع الشيء بثمنين بقليل ان كان الثمن نقدا
وبالكثير منه نسيئة فاذا تراضيا المتبايعان به بالثمن فان كان بالكثير من
سعر اليوم صح العقد بينهما عليه نقدا او نسيئة لان التاجر لا يفوت كل
الثمن مع التراضي بما يدخله التعجيل وانما يجمع الاطلاق على التعجيل المسئلة
الثالثة والسبعون والمائة البيع لا يلزم بحصول الايجاب والقبول ما لم
يتفرق المتبايعان بابدانهما عن مكانهما هذا صحيح واليه يذهب
اصحابنا وهو مذهب الشافعي وقال مالك وابو حنيفة يلزم البيع با
لايجاب والقبول ولم يعتبر التفريق بالابدان دليلنا على ما ذهبنا اليه
بعد الاجماع المتكرر ما رواه ابن عمر عن النبي عم انه قال المتبايعان بالخيار
ما لم يفترقا وانما سمي المتبايعان بهذا الاسم بعد وجود التبايع
بينهما لانه اسم مشتق من فعل كالقتل والضرب وليس لاحد ان يحمل
لفظ المتبايعين على المتساومين الا ترى ان ما قائلا لو قال ان بعت

بعر

هذا العبد فهو حر ثم ساومه رجل فيلم يعتق عليه وليس لاحد ان
يحمل التفريق المذكور في الخبر على الافتراق بالاقوال لان العبارة بالافتراق
فتراق والاجتماع عن الكلام مجاز وانما ذلك حقيقة في الاجسام
ومستعار في الاعراض ولان الحالة التي يسمون المتبايعين حصول
الايجاب والقبول هي حالة اجتماع لا افتراق لانهما يختلفان في الثمن
والمثمن قبل تلك الحالة ثم يجتمعان عليه ويعقدان البيع فهي حالة
اجتماع لا افتراق وليس لاحد ان يعارض ما حكي عن ابي يوسف من حمله
ذلك على الافتراق والابدان وهو ان يقول احد العاقدين بعتك
هذا العبد ولصاحبه ان يقبل فان افترقا قبل القبول وتمام البيع لم
يكن له ان يقبل بعد ذلك وانفسخ الايجاب وذلك انا قد بينا
ان اسم المتبايعين لا يقع عليهما الا بعد الايجاب والقبول وحصولهما
معا فيما تأوله ابو يوسف بخلاف الظاهر وقد تعلقوا بما روي عنه
عم انه قال البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ولا يحل له ان يفارقه خشية
ان يستقيله فاثبت الاستقالة في المجلس والاستقالة انما
تثبت في عقد لازم والجواب ان المراد انه لا يحل له ان يفارقه خشية
ان يفاسخه ما ثبت له من خيار المجلس فعبر عن الفسخ بالاستقالة يدل
على ما ذكرناه وجهان احدهما انه ذكر ان المتبايعين يفوت بالتفرق والا
قاله لا تفوت بالتفرق وانما الفسخ بحكم خيار المجلس يفوت بالتفرق
والثاني انه نهاه عن المفارقة خوف الاستقالة غير ممنوع عنها
والاستقالة لان الاقالة

لان الاقالة غير واجبة وانما المنهي عنه هو مفارقة المجلس خوف الفسخ بحق ا
لخيار لانه منهي عن ان يفارق صاحبه بغير اذنه ورضاه ليلزم العقد ان
المسئلة الرابعة والسبعون والمائة يجوز بيع المدبر وام الولد الذي يذ
هب اليه اصحابنا ان بيع المدبر جائز واما ام الولد فانما يجوز بيعها
بعد موت ولدها ووافقنا في جواز بيع المدبر من حاجة وغير حاجة الشا
فعي وعثمان البتي وقال ابو حنيفة واصحابه وابن ابي ليلى والثوري
والحسن لا يجوز بيع المدبر وقال مالك لا يجوز بيع المدبر فان باعه
مولاه واعتقها المشتري فالعتق جائز وينتقض التدبير والولا
للمعتق ودليلنا على صحة ما ذهبنا الاجماع المتكرر ذكره وايضا ما روي
جابر ان رجلا من الانصار اعتق عبدا له عن دبر منه واحتاج فعتق
النبي صلعم ثم بيعه حتى فاشتراه نعيم بن عبد الله بثمان مائة درهم فد
فعها النبي صلعم اليه فان قيل يحتمل ان يكون ذلك التدبير مقيدا
مثل ان يقول ان مت من مرضي هذا فانت حر لانه قد روي عن اصحاب
ابي حنيفة انهم اجازوا بيع المدبر اذا كان التدبير مقيدا قلنا التدبير
في الخبر مطلق ولا نحمله على المقيد الا بدليل على ان حمله على المطلق يفيد
الحكم في موضع الخلاف وحمله على المقيد لا يفيده فان قيل نحمله على انه
عم اجره فنقل ابتياعه على انه باع منافعه قلنا حقيقة البيع تقتضي
بيع الرقبة فحمله على بيع المنافع عدول باللفظ عن حقيقته بلا دليل
فان قيل كيف يبيعه بغير اذن مالكه قلنا يحتمل ان يكون اسادهم

عدول

لكن ذلك لم ينقل لانه لم يكن مقصودا وانما المقصود جواز بيع المدبر
على انه باعه في الدين ولا ان يبيع في الدين من غير استيذان
صاحبه حسب الملك فاما ام الولد فجميع فقهاء الامصار في هذا الوقت
يخالفون فيه ويمنعون من بيعها وقد وافقنا على جواز بيع امهات
الاولاد جماعة من السلف واجازوا بيعهن ولم يفرقوا بين حياة ا
لولد وموته كما فرقنا والذي يدل على جواز بيع ام الولد
الاجماع المقدم ذكره وايضا فان ام الولد رق للمولى ولم يخرج بالولد
من ملكه الدليل على صحة ذلك انه اذا وطئها فانما يطأها عند جميع
الامة بملك اليمين واذا كانت في ملكه فبيع ما يملك جائز وكل خبر
يروونه في تحريم بيع امهات الاولاد حملناه على النهي عن بيعهن مع
بقاء الاولاد المسئلة الخامسة والسبعون والمائة معرفة مقدار
رأس المال يشترط في صحة السلم ما اعرف لاصحابنا الى الان نصا في هذه
المسئلة الا انه يقوى في نفسي ان رأس مال السلم اذا كان معلوما
بالمشاهدة مضبوطا بالمعاينة لم يفتقر الى ذكر صفاته ومبلغ و
زنه وعدده وهو المعول عليه من قول الشافعي وقال ابو حنيفة اذا
كان رأس المال السلم مكيلا او موزونا او مما يباع عددا فلا بد
من ضبط صفاته وان كان مما عدى ذلك جاز الا تضبط صفاته
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه ما روي عن النبي صلعم انه قال من اسلم
فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فاذن النبي
في السلم

في السلم على هذه الصفة ولم يشترط سواها فثبت ما قلناه وليس لهم
ان يقولوا ان السلم ربما انفسخ بان يتعذر تسليمه فيحتاج ان يرجع
المسلم الى بذل الثمن فاذا كان جزافا لا يكن الرجوع الى بدله للجهالة
لجهالته فافتقر صحة العقد الى ضبط صفات الثمن حتى ان تسلم له
حق الرجوع امكنه ذلك وذلك ان هذا باطل بالاجارة لانه عقد
غير مبرم بل هو مراعى وربما انهدمت الدار قبل استيفاء المنافع
فتنفسخ الاجارة ويثبت للمستأجر الرجوع على المؤجر بالاجرة ولم
يشترط في الاجارة ان تكون الاجرة مضبوطة الصفات والعقود
مبنية على السلامة والظاهر دون ما يخاف طروه الا ترى ان من باع
شيئا بثمن معلوم بالمشاهدة صح البيع وان جاز ان يخرج المبيع
مستحقا فيثبت للمشتري على البائع حق الرجوع ببذل الثمن
ومع ذلك لم يشترط ضبط صفات الثمن المسئلة السادسة والسبعون
والمائة واذا كان رأس المال عرضا لم يصح سلم هذا غير صحيح ويجوز
عندنا ان يكون رأس المال في السلم عرضا غير ما من سائر المكيلات
والموزونات ويجوز ان يسلم المكيل في الموزون والموزون في
المكيل فيختلف جنساهما وما اظن في ذلك خلافا بين الفقهاء والدليل
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا ما رواه عبد الله بن عباس
ان النبي صلعم نهى من اسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى
اجل معلوم ولم يفرق في ذلك بين صفة الثمن فثبت جواز ما بيناه

المسألة السابعة والسبعون والمائة لا يستحق الفاسق الشفعة على العدل
الذي يذهب اليه اصحابنا ان احدا لا يستحق الشفعة بالجوار من مؤمن
ولا فاسق وانما يستحقها بالمخالطة وهو مذهب الشافعي وقال ابو
حنيفة الشفعة بالجوار اذا لم يكن بين الملكين طريق نافذ وانما
مقتضى المسألة ان الفاسق لا يستحق الشفعة للسبب الذي يستحق به المسألة الثامنة والسبعون والمائة صح
غير الفاسق الشفعة ونحن نذهب الى ان الشفعة لا تستحق بالجوار
على ان الفاسق كالمؤمن في استحقاق الشفعة واما المسألة الاولى
فالدليل عليها الاجماع المتردد وايضا ما رواه جابر ان النبي صم قضى
بالشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود فلا شفعة فان تعلقوا بما روي
عن النبي صم الجار احق بشفعته وفي خبر اخر الجار احق بسقبه سقبه
فالجواب عن ذلك ان الخبر اخبار واذا اضمروا انه احق في الاخبار
بالشفعة اضمرنا نحن انه احق بالعرض عليه لان ما قلنا جميعا ليس
في الظاهر وليس احدهما اولى من الاخر وايضا فيجوز ان يريد بالجار
الجار الشريك وقد يقع اسم الجار على الشريك لغة وشرعا اما الشرع
فروى عمرو بن الشريد عن ابيه قال بعت حقا لي في ارض فيها شريك
فقال شريكي انا احق بها فرفع ذلك الى النبي صم فقال الجار احق
بشفعته فسمى الشريك جارا واما اللغة فان الزوجة تسمى جارة
لمشاركتها الزوج في العقد المسألة التاسعة والسبعون
والمائة قال الاعشى ايا جارتي بيني فانك طالقة وليس لاحد
ان يقول

ورثها
وليس لاحد ان يقول انما سميت الزوجة جارة لقربها الزوج ومحاذاتها
له لانها تسمى بذلك وان كانت بالمشرق وهو بالمغرب فاما الحاق
الفاسق الشفعة بالسبب الذي يستحق به من ليس بفاسق فصحيح
لا شبهة فيه وانما الكافر عندنا لا يستحق الشفعة على المؤمن ولعل من ذهب
الى ان الفاسق لا يستحق الشفعة على المؤمن ذهب الى انه كافر بفسقه
وليس كل فسق كفرا والفاسق عندنا في حال فسقه مؤمن يجتمع له
الايمان والفسق ويسمى باسمهما وكل خطاب دخل فيه المؤمنون
دخل فيه من جمع بين الفسق والايمان وكيف لم يبطل فسقه حقوقه كلها
من دين ووديعة وثمن مبيع وغير ذلك وابطل حقه من الشفعة المسألة
الثامنة والسبعون والمائة لا حيلة في الشفعة وغيرها من المعاملات
التي بين الناس فابى ابطالها ولا يجيزها هذا غير صحيح لان من احتال
في بيع الدراهم بان ضم اليها صفيح الحديد وما اشبهه صح عقد بيعه
لاخراجه ما فعله من الصفة التي تناولها النهي لان النبي صم انما نهى عن
بيع الفضة بالفضة واذا ضم اليها غيرها فقد خرج منه عن ذلك
ومن وهب شيئا واعطاه ذلك الموهوب له شيئا على سبيل الهدية والهبة سقط و
حق الشفعة عن هذا الموهوب لانه عقد بغير عوض ولم يكن من غير
الشفعة لخروجه عن الصفة التي يستحق معها الشفعة وليس له
يمنع من قصد بهذه الحيل ابطال الحقوق ان يكون اثما مستحقا
للعقاب وان كان عقده صحيحا ماضيا وما نعرف خلافا بين

مصالح الفقهاء في ذلك فان قيل السائل لو ودت انه من فر من الزكاة
بان سبك الدراهم والدنانير سبائك حتى لا يلزمه الزكاة و
ما جرى هذا المجرى من ضروب الهرب من الزكاة ان الزكاة تلزمه
ولا ينفعه هربه قلنا ليس يمتنع ان يكون لزوم الزكاة من هرب من
الزكاة لسبك السبائك وما اشبهها لم يجب بالسبب الاول الذي
يجب له فيه في الاصل الزكاة لان الزكاة لا تجب عندنا في السبائك من غير
من العين والورق وان تكون الزكاة انما تلزمه هاهنا عقوبة على
فراره من الزكاة الا ان هذه العين في نفسها يستحق فيها الزكاة و
يمكن ان يكون ما ورد من الرواية في الامر بالزكاة لمن هرب من الزكاة
هو على سبيل التغليظ والتشديد لا على سبيل الحتم والايجاب
المسألة التاسعة والسبعون والمائة ولو اشترى رجل ثلاثة اقطاع
قطاع الارضين من مواضع شتى بصفقة واحدة فللشفيع في احدها
ان ياخذ جميعها وليس له تفريق الصفقة هذا غير صحيح لان للشفيع ان
ياخذ من هذه الاقطاع ما له فيه حق الشفعة دون غيرها فيما لا حق
له فيه وما اظن في ذلك بين الفقهاء خلافا وانما الخلاف بينهم في رجل
يشتري دارين صفقة واحدة وللدارين معا شفيع واحد هل له
ان ياخذ احدى الدارين دون الاخرى فقال ابو حنيفة اما ان ياخذ
الجميع او يترك الجميع وليس له ان يفرق الصفقة وقال زفر له ان ياخذ
احدهما دون الاخرى والوجه في المسألة الاولى ظاهر لان حق الشفعة
الا
انما يثبت

انما يثبت له في احدى الدارين فكيف ياخذ الاخرى بغير حق يجب له عليها
وليس كذلك المسألة الثانية لان حق الشفعة قد ثبت في الدارين معا
المسألة الثمانون والمائة الرهن غير مضمون على المرتهن عندنا
ان الرهن غير مضمون على المرتهن فمتى تلف فمن مال الراهن وهو مذهب
الشافعي وقال ابو حنيفة هو مضمون على المرتهن باقل الامرين من
قيمته او الحق الذي هو مرهون به فان تلف سقط اقل الامرين
وقال اسحق بن راهويه المرهون مضمون عليه بكمال قيمته وقال الحسن
وشريح والشعبي والنخعي يسقط بتلف الرهن الحق الذي للمرتهن وقال
مالك ان تلف بامر ظاهر كالعبد يموت والدار تحترق فهو من ضمان
الراهن وان ادعى المرتهن تلفه بامر باطن لم تقبل دعواه وعليه
قيمته الدليل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ما روي
عن النبي صم من قوله لا يغلق الرهن الرهن من راهنه الذي رهنه
له غنمه وعليه غرمه اراد بالغنم الزيادة وبالغرم النقصان
والتلف فان قيل اراد بالغرم تعلقوا بما روي من ان رجلا رهن فرسا
عند غيره فنفق فسال النبي صم عن ذلك يعني المرتهن فقال ذهب
حقك ومعلوم انه لم يرد ذهاب حقه من الوثيقة لان ذلك معلوم
مشاهد فثبت انه اراد ذهاب حقه من الدين فالجواب عنه
ان المراد ذهاب حقك من الوثيقة يدل على ذلك وجهان
احدهما انه وجه الحق ولو اراد ذهاب الدين والوثيقة معا
حذ

لقال ذهب حقك والوجه الثاني ان عند ابي حنيفة ان الدين انما
يسقط اذا كان مثل قيمة الرهن او اقل واذا كان اكثر فان ما زاد على
قيمة الرهن لا يسقط فلو كان المراد سقوط حقه من الدين لكان
عليه السلام يفصل ولم يفعل ذلك فدل على ان المراد سقوط حقه
من الوثيقة لان ذلك يقطع على كل حال وليس سقوط حق الوثيقة من
المعلوم عند التلف مشاهدة كما ذكر لان حقه من ذلك لا يسقط بتلف
الرهن وهو اذا اتلفه الراهن او اتلفه اجنبي فان القيمة تؤخذ وه
تجعل رهنا مكانه فتقصد النبي صلعم ان الرهن اذا تلف من غير جناية
سقط حق الوثيقة بذلك المسئلة الحادية والثمانون والمائة ولو
اعتق الراهن العبد المرتهن لم ينفذ عتقه هذا صحيح والذي يذهب
اصحابنا ووافق في ذلك الشافعي على الصحيح من اقواله وقال ابو
حنيفة ينفذ العتق فان كان موسرا اخذ منه قيمته ويكون
رهنا مكانه وان كان معسرا سعى العبد في قيمته ان كانت اقل
من الدين ورجع به على الراهن الدليل على صحة ما ذهبنا الاجماع
المتكرر وايضا فان الرهن وثيقة في يد المرتهن ومحبوس على ماله
وفي عتقه فسخ للرهن واسقاط لحق الوثيقة والراهن لا يملك فسخ
عقد الرهن فان تعلقوا بما روى عنه عم لا عتق الا فيما يملك ابن ادم
والرهن مملوك الراهن فينبغي ان ينفذ عتقه فالجواب عنه ان
المشهور من هذا الخبر لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم وعلى هذه الرواية ٢ الرواية

لا يتناول
الحجة لهم

لا يتناول موضع الخلاف الا بدليل الخطاب وليس بصحيح على انا نحمل
اللفظ الذي رووه على الملك الذي ليس هو مرهونا بالادلة التي
ذكرناها المسئلة الثانية والثمانون والمائة من اغتصب بيضة تحت
فحضنتها فافرخت فرخا او حنطة فزرعها فنبتت فالفرخ والزرع
لصاحبها دون الغاصب هذا صحيح واليه يذهب اصحابنا والدليل
عليه الاجماع المتكرر وايضا فان منافع الشيء المغصوب لمالكه دون الغا
صب لانه بالغصب لم يملكه فما تولد من الشيء المغصوب فهو للمالك
دون الغاصب وهذا واضح المسئلة الثالثة والثمانون والمائة
ومن اغتصب ارضا فزرعها فعليه اجرتها ونقصانها وتسليمها بعينها
الى صاحبها هذا صحيح وهو مذهبنا وبمثله صرح الشافعي لانه قال اذا
وجد ارضا فزرعها ببذر من عنده فالزرع للغاصب لانه عين ماله
وانما تغيرت صفته واختلفت فيجب على الغاصب ارش ما نقصت الا
رض بالزراعة ان حصل بها نقص لان ذلك حصل بفعله وعليه اجرة
مثلها مدة مقامها في يده لانه قد انتفع بها بغير حق فصار غاصبا
للمنفعة فلزمه ضمانها واما اذا غصب ارضا ولم يزرعها واقامت
في يده مدة فعليه ضمان نقص ان حدث بها وعليه ضمان اجرة
مثلها ايضا لانه فوت صاحبها منفعتها بغير حق وهذه الوجوه
التي ذكرها الشافعي في الدلالة على صحة ما ذهبنا اليه واضحة وتدل
على صحة مذهبنا زائدا على ذلك الاجماع المتقدم ذكره المسئلة الرابعة

والثمانون والمائة اذا تلف كونه في يده الذي نذهب اليه ان المغصوب
اذا كان تلف في يد الغاصب وكانت له امثال موجودة ورضي ا
لمغصوب ان ياخذ المثل كان على الغاصب ان يعطيه ذلك والا فالقيمة
وقد روي انه يلزمه اكثر قيمته مدة ايام الغصب وانما قيل ذلك
احتياطا واستظهارا الا انه اذا اختلف قيمته في ايام الغصب فالاولى
ان يوجد بالازيد للاحتياط والاستظهار كتب الروايات ا
لمسئلة الخامسة والثمانون والمائة في الحارصة بعير وفي الدامية
بعيران وفي الباضعة ثلاثة من الابل هذا صحيح والشجاج عندنا ثمان
الحارصة وهي التي تخدش وتشق الجلد وفيها بعير واحد والدامية
وهي التي تصل الى اللحم ويسيل منها الدم وفيها بعيران والباضعة وهي
التي تقطع اللحم حتى تبلغ الى الجلدة الرقيقة المغشية للعظم وفيها
اربعة ابعرة والموضحة وهي التي تقشر الجلدة وتوضح عن العظم وفيها
خمسة ابعرة والهاشمة وهي التي تهشم العظم وفيها عشرة ابعرة والمنا
قلة وهي التي تكسر العظم كسرا تنفصل فيحتاج معه الانسان الى نقلها من
مكانه ففيها خمسة عشر بعيرا والامة والمامومة وهي التي تبلغ الى
ام الدماغ ففيها ثلث الدية ثلث وثلاثون بعيرا وثلث الدية
من العين او الورق على السواء لان ذلك يتجرد في الثلث ولا يتجرد
في الابل والبقر والغنم وفي بعض ما ذكرناه خلاف بين الفقهاء وفي
ذكره يطول شرحه فان الشافعي يذهب الى ان الشجاج عشر ويذكر

انه ليس

انه ليس قبل الموضحة من الشجاج قصاص ولا له ارش مقدر وانما يجب فيها
حكومة ويوافق على ان الموضحة خمس من الابل وفي الهاشمة عشر والذي بينا
شرحناه من مذهبنا اجماع الفرقة المحقة الذي تقدم ذكره المسئلة السا دسة
والثمانون والمائة في مني الرجل يفزع عن عرسه حين يهم به فلم يفرغ
عشرة دنانير فان افرغ والنطفة ففيها عشرون دينارا وفي
العلقة اربعون وفي المضغة ستون وفي العظم ثمانون دينارا او في ٢ الجنين
الجنين مائة دينار واخراج الجنين في بطن امه على حسب مائة
دينار هذا الترتيب في الجنايات المذكورة شيء تختص به الشيعة
الامامية وهو صحيح الا في الجناية على الجنين فانه ذكر ثمانون دينارا
والصحيح انه مائة مثقالا اذا لم يلج الجنين الروح والحق في صور هذا
الترتيب الاجماع المتقدم ذكره المسئلة السابعة والثمانون و
المائة ولا يقتل اثنان بواحد ولو ان عشرة قتلوا رجلا واحدا
لقتل واحد يختار اولياء الدم ويأخذون من الباقين سبعة اعشار الدية ٢ الياخذ
فيدفع الى اولياء المقتص منه الذي يذهب اليه اصحابنا انه ا
ذا اشترك اثنان في قتل نفس على العمد كان اولياء المقتول مخيرين بين
ان يقتلوا الاثنين ويردوا الى ورثتهما دية كاملة فيقسمونها
بينهم نصفين او يقتلوا واحدا منهما ويؤدي الباقي من القاتلين
الى ورثة صاحبه نصف الدية او يقبلوا الدية فتكون
الواجب بين القاتلين نصفها متساويه وكذلك القول في الثلاثة

او اكثر اذا قتلوا الواحد وروي وفاقا على هذا المذهب عن ابن الزبير ومعاذ بن جبل والزهري ومحمد بن سيرين وذهب داود وربيعة الى ان القود لا يجب على احد القتلة اذا اشتركوا وانما تجب الدية وذهب الى ان الجماعة تقتل بالواحد سعيد بن المسيب والحسن البصري وعطاء ومالك والاوزاعي والثوري وابو حنيفة واصحابه واحمد واسحق والشافعي وذكر الشافعي في هذا تفصيلا فقال ان الجماعة اذا قتلت واحدا عمدا فان القصاص يجب على جماعتهم بوجود شرطين احدهما ان يكون كل واحد منهم فعل به فعلا يجوز ان الموت منه لو وجد منفردا فاذا وجد هذان الشرطان وجب القصاص على الجماعة وولي المقتول بالخيار بين ثلاثة اشياء ان شاء قتل الجميع وان شاء عفا عن الجميع واخذ الدية وان شاء عفا عن البعض وقتل البعض دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا ما رواه جويبر عن الضحاك من ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يقتل اثنان بواحد فان قيل يحمل ذلك على انه لا يقتل اثنان بواحد اذا كان احدهما خاطئا قلنا هذا تخصيص واضمار لما ليس في الظاهر فان قيل فانتم تقتلون الاثنين بواحد اذا اختار ذلك ولي الدم وبذل دية الاخر قلنا الظاهر يمنع من قتل الاثنين بواحد على كل حال واذا اخرجنا ما نذهب في بذل الدية من الظاهر بقي ما عداه بحجة على من خالفنا وهو المقصود فان تعلقوا بقوله تعالى ولكم في القصاص حياة يا

فلو كان

فلو كان القود لا يجب في حال الاشتراك لكان كل من اراد قتل غيره شارك اخر في قتله وسقط القود عنهما فبطل المعنى الذي نبه في الاية عليه والجواب ان هذه الاية انما يجب ان يستدل بها على داود وربيعة لانهما يمنعان قتل الجماعة بالواحد على كل حال فاما نحن فانا نقتل الجماعة اذا اختار ولي الدم ذلك وبذل الدية على ما شرحناه والترهيب بالقتل ووجوب القصاص المذكوران في الاية باقيان على مذهبنا وليس يجوز ان يستدل على صحة مذهبنا بقوله تعالى النفس بالنفس والحر بالحر لان لهم ان يقولوا المراد هاهنا بالنفس جنس الانفس لا العدد فاعتمدنا على الاولى المسئلة الثامنة والثمانون والمائة من وجد قتيلا في مدينة او قرية او محلة لا يعرف قاتله فديته من بيت مال المسلمين الذي يذهب اليه اصحابنا انه من وجد قتيلا في مدينة او قرية لم يعرف قاتله بعينه كانت القريتين الى مكانه فان كانت المسافة متساوية كانت ديته على القريتين بالسوية فاما الموضع الذي تلزم فيه الدية لبيت مال المسلمين فهو قتيل الزحام في ابواب الجوامع وعلى القناطر والجسور وفي الاسواق وفي استلام الحجر الاسود وزيارات قبور الائمة عليهم السلام فان ديته من ذكرناه على بيت مال المسلمين فان لم يكن للمقتول ولي ياخذ ديته سقطت الدية عن بيت مال المسلمين وانما كانت الدية هاهنا على بيت مال المسلمين دون القبيلة والقرية لان القتيل في المواضع التي ذكرناها لا جهة للعلم بقاتله ولا للظن به والامارات

كلها مرتفعة وليس كذلك قتيل القرية والمدينة لان كونه قتيلا فيها امارة بالعادة على ان بعض اهلها قتلوه المسئلة التاسعة والثمانون والمائة من حلف على فعل معصية او ترك واجب فلا كفارة عليه هذا صحيح واليه يذهب اصحابنا وخالف سائر الفقهاء في ذلك والزموا الكفارة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ان الله تعالى قد اوجب على الحالف اذا انعقدت يمينه الوفاء بها وان لا يحنث فيها وقد علمنا ان من حلف على ان يفعل معصية او يترك واجبا فليس يجب عليه الاستمرار على حكم يمينه والوفاء بها بل يحنث عليه بجنب المعصية وفعل الواجب فعلمنا ان يمينه غير منعقدة واذا هي لم تكن منعقدة فلا حنث ولا كفارة لان الكفارة تتبع انعقاد اليمين فان قيل لا نسلم ان معنى انعقاد اليمين هو انه يجب عليه الاستمرار على ما حلف عليه والوفاء به بل نقول ان اليمين منعقدة وان كان الوفاء بها غير لازم ومعنى انعقاد اليمين بانه يلزم في الحنث فيها الكفارة قلنا هذا كلام غير محصل لانه متى لم يكن معنى انعقاد اليمين لزوم الوفاء بها والبقاء على حكمها لم يكن لانعقادها معنى معقول فاما قولهم ان معنى الانعقاد هو ان يلزم في الحنث فيها الكفارة فباطل لان الحنث انما يتبع انعقاد اليمين ويبنى على صحة عقدها وكذلك وجوب الكفارة عليه يتبع انعقاد اليمين مما هو مبني عليه وتابع له والذي يدل على ان ما انعقدت عليه اليمين يجب الوفاء به والاستمرار على حكمه قوله تعالى يا ايها الذين

يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فلو انعقدت اليمين على المعصية لوجب الوفاء بها بظاهر هذه الاية وقوله تعالى ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها ايضا دال على وجوب الوفاء باليمين المنعقدة وقد علمنا ان من حلف على فعل معصية يجب عليه نقض يمينه لا الوفاء بها فدل على انها غير منعقدة كتاب الفرائض المسئلة التسعون والمائة الفرائض لا تعول فلو مات رجل وخلف ابوين وبنتين وزوجة فللزوجة الثمن وللابوين لكل واحد منهما السدس وما بقي فللبنتين هذا صحيح وذهب اصحابنا بلا خلاف ان الفرائض لا تعول ووافقنا على ذلك ابن عباس وداود بن علي الاصفهاني وخالفنا باقي الفقهاء وتحقيق هذه المسئلة ان تكون السهام المسماة في الفريضة اضعف عنها المال ولا يتسع لها كامرأة خلفت ابنتين وابوين وزوجا فللزوج الربع وللبنتين الثلثان وللابوين السدسان وهذا مما يضيق عنه المال لانه لا يجوز ان يكون للمال ثلثان وسدسان وربع وعندنا في هذه المسئلة ان للابوين السدسين وللزوج الربع وما بقي فللبنتين ومخالفونا الذين يذهبون الى العول يجعلون للزوج الخمس ثلاثة اسهم من خمسة عشر وللابوين السدسان اربعة من خمسة عشر وللبنتين الثلثان ثمانية من خمسة عشر فقد نسب مخالفونا في العول الى الله تعالى ما لا يليق بحكمته وعدله وجميل صفاته لانه لا يجوز ان تفرض في المال ما لا يتسع المال

له فذلك سفه وعبث ولان الله تع فرض للابوين السدسين وهو
المسئلة واعطوهما اربعة من خمسة عشر وهذا خمس وثلثا عشر لا سدسان
وفرض للزوج الربع اعطوه ثلثة من خمسة عشر وهذا الخمس لا الربع
وفرض للبنتين الثلثين فاعطوهما ثمنية من خمسة عشر وهذا ثلث
وخمس لا ثلثان فان قالوا فلم ادخلتم النقصان في هذه المسئلة
على البنتين دون الجماعة والله تع قد سمى للبنتين الثلثين كما
جعل للواحدة النصف قلنا المعتبر في ادخال النقص على
نصيب البنتين في هذه المسئلة وما شاكلها من المسائل التي يدعى
فيها العول ان النقصان من اجتمعت عليه الامة على نقصانه من سهامه
وهم البنتان لانه لا خلاف بين من اثبت العول ومن نفاه في
ان البنتين منقوصتان هاهنا عن سهامهما التي هي الثلثان و
ليس كذلك من عدا البنتين من الابوين والزوج لان الامة ما اجتمعت
على نقصانهم ولا قام على ذلك دليل فلما اضطررنا الى النقصان وضاقت
السهام عن الوفا نقصنا من وقع الاجماع على نقصانه ووفرنا نصيب
من لا دليل على وجوب نقصانه فصار هذا الاجماع دليلا على انه
ليس للابنتين الثلثان على كل حال وفي كل موضع وخصصنا
الظاهر بالاجماع ووفينا الباقين في هذه الفريضة بظواهر
الكتاب التي لم يقم دليل على تخصيصها ومن اصحابنا من يقول في هذا
الموضع ان الله تع انما فرض للبنتين مع الابوين فقط اذا لم
يكن غيرهم

يكن غيرهم فاذا دخل في هذه الفريضة الزوج تغيرت الفريضة التي سمى لهما
فيها الثلثين للبنتين لانه لو كان مكان الزوج ابن لتغيرت القسمة
ولم يكن للابنتين الثلثان وقالوا ايضا ان الزوج والزوجة جعل لكل
في الكتاب فرضان اعلى واسفل وحطاهما من الاعلى الى الادون وكذلك
جعل للابوين فرضان احدهما اعلى وهو الثلثان للاب والثلث للام
ثم بين انهما اذا حجبا عن ذلك حطا الى السدسين وفرض للابنة
النصف وللابنتين الثلثين ولم يحط البنات من فريضة الى اخرى فيجب
ادخال النقص على سهام من لم يلحقه نقص ولا حط من رتبة الى اخرى و
توفير نصيب من نقص وحط من رتبة عليا الى سفلى حتى لا يلحقه
نقص بعد اخر فيكون ذلك اجحافا به وقالوا ايضا اجمع المسلمون
ان المراة لو خلفت زوجا وابوين وابنين ان للزوج الربع وللابوين
السدسين وما بقي فللابنين فيجب ان يكون ما بقي ايضا بعد
نصيب الزوج والابوين للبنتين لانه لو كان مكانهما ابنان لكان
ان يكون البنتان احسن حالا من الابنين وهو تع يقول للذكر
مثل حظ الانثيين وفي هذا الذي حكيناه عن اصحابنا نظر والمعول على
ما قدمناه وتفردنا به وقد روى الزهري عن عبيد الله بن عبد الله
بن عتبة قال جلست الى ابن عباس فجرى ذكر الفرائض والمواريث
فقال ابن عباس سبحان الله الذي احصى رمل عالج عددا
جعل في مال نصفا وثلثا وربعا فقال له زفر بن اوس البصري

يا ابن العباس فمن اول من اعال الفرائض قال عمر بن الخطاب لما التفت
عنده الفرائض ودافع بعضها بعضا قال والله ما ادري ايكم قدم
الله وايكم اخر فما اجد شيئا هو اوسع من ان اقسم عليكم هذا المال بالحـ
حصص وادخل على كل ذي حق ما دخل عليه من عول الفريضة وايم
الله لو قدم من قدم الله واخر من اخر الله ما عالت فريضة
فقال له زفر بن اوس فايها قدم واياها اخر فقال ابن عباس
كل فريضة لم يهبطها الله عن فريضة الا الى فريضة فهو [illegible]
ما قدم الله فكل فريضة اذا زالت عن فرضها الاعلى الى فرض ادنى فهذا
تماما ما قدم الله فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله رجع الى
الربع لم يزله عنه شيء والزوجة لها الربع فاذا زالت عنه صارت الى الثمن
لا يزيلها عنه شيء الا ان يكن عددا فيكون ما يصيب واحدة منهن سهمها
والام لها الثلث فاذا زالت عنه صارت الى السدس لا يزيلها عنه شيء فهذه
الفرائض التي قدم الله واما ما اخر ففريضة البنات والاخوات لهن
النصف والثلثان فاذا ازالتهن الفرائض عن ذلك لم يكن لهن الا
ما بقي فاذا اجتمع ما قدم الله وما اخر بدي بمن قدم الله فاعطي حقه
كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء له فقال له
زفر فما منعك ان تشير بهذا الراي على عمر فقال هبته والله فاما ما
يتعلق به المخالفون من تشبيه مسائل العول بمن مات وعليه جماعة
مبالغ من المال مختلفة وما خلفه من المال يقصر عن جميع حقوقهم فانه لا
خلاف

لا خلاف في ان كل واحد من الغرماء يضرب بسهمه في التركة على قدر مبلغ
حقه فانه لا يدخل النقصان على بعضهم دون بعض فالجواب عنه
ان الغرماء بخلاف السهام في الميراث لان الغرماء لهم مال معين على
الميت فان اتسعت التركة للكل استوفي وان ضاقت عنه فالمال
الموجود بينهم على قدر سهامهم بخلافه وهذه سنة جاهلية
لانهم كانوا يورثون الرجال دون النساء وقال الله تع واولوا الار
حام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فبين ان الميراث يستحق بالـ
الرحم ولم يخص النساء دون الرجال فان عولوا في مذهبهم هذا الذي
نحن في الكلام عليه على الخبر المروي عن ابن عباس عن النبي صلعم انه قال
يقسم المال على اهل الفرائض فما تركت فلاولى ذكر قرب وفي خبر اخر فما
ابقت الفرائض فلاولى ذكر وفي رواية اخرى فلاولى عصبة
ذكر وفي رواية اخرى فلاولى رجل ذكر عصبة فالجواب عنه ان
هذا خبر مقدوح في رواته وطريقه ما هو معروف ومع هذا فانه
يخالف ظاهر الكتاب الذي تلوناه والعمل بالكتاب اولى من العمل
وايضا فان ابن عباس الذي اسند هذا الخبر اليه خالف مضمون الخبر
وقوله في نفي العصبة مشهور معروف وراوي الحديث اذا خالفه
كان قدحا في الحديث على ان مخالفينا في مسئلة العصبة يناقضون
ويخالفون للاخبار التي رووها في التعصيب فيذهبون في بنت
واخ واخت الى ان للبنت النصف وما بقي فبين الاخ والاخت للذكر

مثل حظ الانثيين فقد خالفوا بهذه القسمة النص لنص لانه لا يعصب للاخ والاخت مع الولد وخالفوا ايضا للاحاديث التي رووها في التعصيب لانهم اعطوا الاخت مع العصبة الذكر واحاديث التعصيب تقتضي ان يعطوا البنت النصف والباقي للاخ لانه اولى عصبة رجل ذكر وما كان ينبغي ان يعطوا الاخت شيئا ويخالفون ايضا اخبار التعصيب فيمن ورثه بنت وابن ابن وبنت ابن فيشركون بين ابن الابن وبنت الابن في النصف ويخالفون ايضا اخبارهم في بنت واخت وعم ويسقطون العم وهو اولى عصبة ذكر ويعطون الاخت وما يقال لهم اذا جاز ان يكون للاخوات وهن بنات الاب الثلثان واذا كان للابن احق بالتعصيب من الاب والاب احق بالتعصيب من الاخ واخت الابن احق بالتعصيب لمكان اخيها من اخت الاخ فاذا قالوا انما جعلت الاخت عصبة عند عدم الاخ قيل لهم يلزمكم ان يجعلوا البنت عصبة عند عدم الابن فان قالوا البنت لا تعقل عن ابيها قلنا والاخت قد جعلتموها عصبة مع البنات وانها كانت لا تعقل فان قالوا نحن نخص الحديث الوارد بان الذي يبقى الفرائض الاولى عصبة ذكر ونستعمله في بعض المواضع دون بعض للادلة الموجبة لذلك قلنا نحن ايضا اذا سلمنا احاديث العصبة امكننا ان نحملها على الخصوص في بعض المواضع الموافقة لها ههنا كرجل مات وخلف اختين لام وابن اخ وبنت اخ لاب وام واخا لاب فان الاختين من الام فرضهما

الثلث وما

الثلث وما بقي فلاولى ذكر قرب وهو الاخ من الاب دون ابن الاخ وبنت الاخ لانه اقرب سهما ببطن وكذلك لو خلف الميت امراة وعما وعمة وخالا وخالة وابن الاخ اواخا فللمراة الربع وما بقي فلاولى ذكر وهو لا يدخل النقصان على بعض الوجوه دون بعض لتساوي احوالهم وليس كذلك مسائل العول لانا قد بينا ان في اصحاب الفرائض من لا يجوزان ينقص من سهم مفروض وفيهم من هو اولى بان ينقص مما خالف حالهم حال الغرماء على ان الغرماء اذا اضاقت التركة عن استيفاء مالهم فاحوذ كل الموجود بقدر حصصهم لا يقول احد من الامة ان كل واحد منهم قد اخذ جميع دينه على الميت بل يقول اخذ بعضا ومخالفونا في مسألة العول يقولون ان الزوج قد اخذ الربع والابوين السدسين والبنتين الثلثين فيسمون الشيء بما لا يطابق معناه واحد لا يقول في غريم كان له الف على الميت فاخذ مائة لضيق التركة انه قد اخذ الفا فاما ما يدعونه على امير المؤمنين عم انه كان يقول بالعول وان سائلا سأله وهو يخطب على المنبر عن ابنتين وابوين وزوجة فقال صار ثمنها تسعا فالجواب ان هذا الخبر مطعون عليه عند اصحاب الحديث مقدوح في رواته ولو سلم من كل قدح لكان خبر واحد لا يوجب قطعا ولا علما على انه يتضمن ما لا يليق به عليه السلام لان سائلا سأله عن ميراث المذكورين في المسئلة فاجاب عن حال لم يجده ولم يجب عن ميراث البنتين والابوين واغفال ذلك غير

جايز على مثله عم وقد قيل في هذا الخبر ان صح يجوز ان يكون المراد به صار ثمنها تسعا عند من يرى العول ويذهب اليه على سبيل التهجين له والذم كما قال تع ذق انك انت العزيز الكريم اي عند قومك واهلك وقيل ايضا يجوز ان يكون اراد الاستفهام فاسقط حرفه كما روي عن ابن عباس في قوله تع فلا اقتحم العقبة فقال اراد افلا اقتحم العقبة وكما قال عمر بن ابي ربيعة ثم قالوا تحبها قلت بهرا عدد القطر والحصا والتراب واراد الاستفهام وحذف حرفه استغنا بظهور المسئلة الحادية والتسعون والمائة لا يرث الجد مع الولد ولا ولد الولد وان سفل هذا صحيح واليه يذهب اصحابنا والفقهاء يخالفون فيه وفي اصحابنا من ذهب الى خلافه واعطى الجد سهاما مع ولد الولد وهو خطأ ممن ذهب اليه والذي يدل على صحة ما ذكرناه اجماع الطائفة عليه وايضا ان ولد الولد ولد للميت ويستحق هذه التسمية على سبيل الحقيقة على ما استدل عليه بمشية الله وعونه في المسئلة التي تلي مسائلنا هذه واذا ثبت ان ولد الولد يعمهم اسم الولد وكان الجد بلا خلاف لا يرث مع الولد فلا يجوز ان يرث مع اولاد الاولاد وهم اولاد على الحقيقة فان قيل اذا كان اولاد ولد الميت وان سفلوا اولادا على الحقيقة فيجب ان يكون الجد ابا على الحقيقة لانه لا يجوز ان يكون

لولد الولد

لولد ولد الا وهو له والد واذا كان الاجداد ابآء على الحقيقة لانه لا يجوز كان اولاد الاولاد اولادا على الحقيقة فيجب ذلك ان يكون قوله تع فلابويه لكل واحد منهما السدس متناولا للآباء والاجداد وهذا خلاف الاجماع قلنا لو تركنا والظاهر لحكمنا بان قوله تع ولابويه يقع على الاباء والاجداد لكن اجمعت الامة على انه يتناول الاباء دون الاجداد فقلنا بذلك للاجماع وخصصنا ظاهر الكتاب ولا يجوز اذا خصصنا هذا الموضع بالاجماع ان نخص الظواهر التي تتناول الاولاد من عمومها الولد الولد بغير دليل فبان الفرق بين الامرين المسئلة الثانية والتسعون والمائة ولو مات رجل وخلف بنت بنت وزوجا فللزوج الثمن كما لو ترك بنتا هذا صحيح واليه يذهب اصحابنا وخالف باقي الفقهاء فيه وذهبوا الى ان ولد الولد البنت لا يحجبون وفي بعض المتقدمين من لم يحجب بولد الابن كما لم يحجب بولد البنت وفقهاء الامصار الى الان يحجبون بولد الابن وان سفل والدليل على هذه المسئلة بعد الاجماع المتقدم ان ولد البنت يقع عليهم اسم الولد كما ان ولد الابن يقع عليهم هذا الاسم وجميع ما علق الله تع من الاحكام بالولد فانه قد عم به ولد الولد كقوله تع حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الى قوله وبنات الاخ وبنات الاخت وحلائل ابنائكم وقوله تع ولا يبدين زينتهن الا

نعم

لبعولتهن او ابائهن او ابناء بعولتهن فعم الحكم بذلك اولاد
الاولاد بظاهر الاسم وعموم اللفظ واذا كان اولاد البنت
يقع عليهم اسم الولد كوقوعه على ولد الابن حجبوا الزوجة من ا
لربع الى الثمن كما يحجب اولاد الابن فان قيل ولد الولد يقع عليهم ا
سم الولد على سبيل المجاز لا الحقيقة قلنا هذا اقرار بلا برهان
واذا وقع اسم الولد على ولد الولد فالظاهر حمله على انه حقيقة
لان الاصل في الاستعمال الحقيقة والمجاز طارئ عليها ومن ادعى المجاز
في لفظ مستعمل فعليه الدليل لانه عادل عن الظاهر فان قيل لو
حلف رجل بالطلاق ان ولد له لم يحنث الا ان ينويهم فدل ذ
لك على انه مجاز فلو كان حقيقة لحنث من غير نية قلنا يحنث
عندنا وان لم تكن نية لان اسم الولد واقع على ولد الولد حقيقة
المسئلة الثالثة والتسعون والمائة بنت واخ لاب وام فالمال
كله للبنت هذا صحيح واليه يذهب اصحابنا لا خلاف بينهم فيه
وخالف في ذلك باقي الفقهاء فورثوا الاخ مع البنت بالتعصيب
وكان ابن عباس رض ينكر القول في العصبة ويذهب الى مذهبنا
فيه وقوله في ذلك مشهور ووافقه جابر بن عبد الله الانصاري
وقيل ان ابن الزبير كان يقضي بخلاف العصبة فنسب ابرهيم النخعي ا
يضا في رواية الاعمش عنه كان يذهب الى ذلك والذي يدل
على ان للبنت المال كله دون الاخ الاجماع المتقدم وايضا فان ا

البنت وا

البنت وان كان لها اسم النصف فانها تستحق النصف الاخر دون
الاخ بالقربى لانها اقرب الى الميت من اخيه بلا شبهة لانها تتقرب بنفسها والاخ يتقرب بالجد فقرابتها اقرب ولا شبهة في ان من يرث
بالقربى والنسب يعتبر فيه قرب القرابة فان قالوا نورث الاخ با
لتعصيب قلنا لا حجة لكم فيما ذهبتم اليه من التعصيب وقولكم بالت
عصيب خارج عن الكتاب والسنة لان الله تع يقول للرجال نصيب
مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان
والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا فلم يجعل للرجال من الميراث
شيا دون النساء ومن ذهب الى توريث العصبة خالف هذا الظاهر و
حمل الاخ او ابن الاخ ومخالفينا من حمل خبر التعصيب ان صح على ان المراد
به ما ابقت الفرائض فلاولى عصبة ذكر اي اولى من ذكره الله تع
من قرابة الميت وممن يستحق بالقربى ميراثه ويكون لفظ ذكرها
فعلا ماضيا لا اسما كما ذهبوا اليه وقد روى ابو سلمة عن ابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه من ترك مالا فلاهله وهذا يدل على ان خبر
العصبة انما اراد به الاهل من غير تخصيص لذكر من انثى وروى ابو عمر غلام
ثعلب عن ثعلب قال ابن الاعرابي العصبة جميع الاهل من الرجال والنسا
وهذا المعروف عند العرب مشهور وقد ذكر الخليل في كتاب العين ا
لعصبة مشتقة من الاعصاب وهي التي تصل بين اطراف العظام و
وهذا الاشتقاق يقتضي ان البنات كالبنين واولادهن في اللحمة

بالميت والاتصال به المسئلة الرابعة والتسعون والمائة بنت وا
بن ابن المال كله للبنت كما لو ترك ابنا وابن ابن هذا
صحيح واليه يذهب اصحابنا وخالف الفقهاء كلهم فيه والدليل على
صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم وايضا فقد دللنا على ان البنت
كالابن في تناول اسم الولد لها على الحقيقة واذا كانت ولدا
للمتوفى فلم يرث معها ولد الولد لمن دلى عنها بدرجة كما لا
يرث ابن الابن مع الابن المسئلة الخامسة والتسعون والمائة
خال وخالة المال بينهما نصفان هذا صحيح واليه يذهب اصحابنا
وابو حنيفة واصحابه يوافقونا على توريث ذوي الارحام الا ا
نهم لا يسوون بين الخال والخالة في القسمة كما سوينا وخالف الشافعي
ومالك في توريث ذوي الارحام وكان يذهب الى توريث ذوي
الارحام من الصحابة عمر بن الخطاب وعايشة وابو هريرة والدليل
على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتقدم ليتردد قوله تع واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المومنين والمهاجرين
وايضا قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنسا
نصيب فظاهر هذه الاية يقتضي توريث الاناث وذووا الارحام
قرابات فوجب توريثهم وايضا ما رواه سهل بن حنيف عن عمر عن
النبي صلى الله عليه قال الله تع ورسوله مولى من لا مولى له والخال وارث من لا وا
رث له وايضا ما رواه المقداد بن معدي كرب ان رسول الله صلى الله عليه قال

من ترك كلا

من ترك كلا فالي ومن ترك مالا فلورثته وانا وارث من لا وارث له
اعقل عنه وارثه والخال وارث من لا وارث له يعقل عنه ويرثه
وايضا ما روي من ان ثابت بن الدحداح مات فقال رسول الله صلى الله عليه
لعاصم بن عدي هل تعلم له نسبا في العرب فقال يا رسول الله كان ر
جلا اتيا فتزوج عبد المنذر اخته فولدت له ابا لبابه فجعل
رسول الله صم ميراثه لابي لبابه وهو ابن اخته وهذا يقتضي
توريث ذوي الارحام فان احتج المخالف بما رواه ابو امامة الباهلي
من ان النبي صم قال ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فموضع الد
ليل ان الله تع بين فرض من له حق في الكتاب والعمة والخالة و
غيرهما من ذوي الارحام ما ذكر فروضهم في الكتاب فلا حق لهم والجواب
ان الله تع قد بين حقهم في الكتاب وان كان على سبيل الجملة دون
التفصيل بقوله تع للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الاية
وبقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب فان تعلقوا
بما رواه عطاء بن يسار ان النبي صم دعي الى جنازة رجل من الانصار
فقال اهله يا رسول الله صم ما ترك فقالوا ترك عمته وخالته فقال اللهم
رجل ترك عمته وخالته فلم ينزل عليه شيء فقال رسول الله صم لا
اجد لهما شيا والجواب ان هذا الحديث منقطع الاسناد يضعف
الاحتجاج به وبعد فيحتمل ان يريد به عم لا اجد لهما شيا مسمى
معينا محددا كما هو لغيرهم وما يجوز ان يستدل به على

توريث ذوي الارحام ان ذوي الارحام لهم نسب واسلام و
لجماعة المسلمين الاسلام فقط فذووا الارحام احق من بيت المال
لاجماع السنين لهم المسئلة السادسة والستون والمائة عم وخال المال
بينهما للعم الثلثان وللخال الثلث هذا صحيح والبه يذهب اصحابنا و
خالف باقي الفقهاء في ذلك وورثوا العم دون الخال بالتعصيب الذي
قد بينا فساده دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا فا
ن من ورث العم في هذه المسئلة دون الخال انما اعتبر العصبة وقد
بينا فساد التعليق بالعصبة واذا كانت قرابتهما من الميت كقرابة
الخال من الميت لان العم اخو ابيه والخال اخو امه وجب ان يورث
كل واحد منهما سهم من تقرب به فيرث العم سهم الاب وهو الثلثان
ويرث الخال سهم الام وهو الثلث المسئلة السابعة والستون والما
ئة نحن نرث المشركين ولا يحجبهم هذا صحيح واليه يذهب اصحابنا و
روى القول بمثل مذهبنا عن معوية ابن ابي سفين ومعاذ ومحمد بن
الحنفية ومسروق وعبد الله بن معقل المروي وسعيد بن المسيب وخالف
باقي الفقهاء في ذلك وقالوا ان المسلم لا يرث الكافر والكافر لا يرث ا
لمسلم دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وظاهر ايات المواريث
في الكتاب لانه تع قال يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الا
نثيين ولم يخص مومنا من كافر وباقي الايات علقت المواريث فيها
بالانساب او الزوجية وعمت المومن والكافر وايضا ما رواه ابو

الاسودا

الاسود الديلي ان رجلا حدثه ان معاذ قال سمعت رسول الله ص
يقول الاسلام يزيد ولا ينقص فورث معاذ المسلم وورثه من
معوية بن ابي سفين وقد كما يحل لنا النكاح منهم ولا يحل لهم منا
فكذالك نرثهم ولا يرثونا فان تعلق المخالف بما روى عنه ع
من قوله لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وبخبر اخر لا يتوارث
اهل ملتين فالجواب عن ذلك ان الخبر الاول اذا صح فظاهر القران
يدفعه واخبار الاحاد لا نخص بها القران ولو ساغ العمل بها في ا
لشريعة ثم يجوز ان يكون المراد به ان مظهر الاسلام الذي لا صحة
مبطنه يبطنه لا يرث الكافر وقد سمى الله تع بظهر الشي باسم بطنه قال
الله تع فتحرير رقبة مؤمنة لا خلاف بين المسلمين في ان المراد بذلك
مظهر الايمان فان قيل هذا يقتضي الا يورث مظهر الاسلام الكافر
قلنا الخبر انما يدل على الكافر ان يرث الاسلام من غير ابطان له الكافر
فاما الحكم بتوريثه فقد يجوز ان نحكم بان اظهر الاسلام ممن يجوز
ان يكون مبطنا له وان كنا نجوز ان يكون باطنه خلاف ظاهره
بتوريثه للكافر على الظاهر وان كان لا يحل لمن يعلم من نفسه ابطان
خلاف الاسلام ان يرث الكافر فاما الخبر الثاني فالامر فيه واضح
لان المتوارث يفاعل واذا لم يكن من الجهتين لم يطلق عليه اسم الفاعل
يتوا ونحن نقول ان المسلم يرث الكافر ولا يرثه الكافر فلا يتوارث
بين الملتين كتاب القضا المسئلة الثامنة والسه

والستون والمائة يقضى بشاهد ويمين المدعى اذا كان المدعى
عدلا والا لم يقض هذا صحيح واليه ذهب اصحابنا وقال الشافعي
يقضى بالشاهد واليمين في الاموال وقال ابو حنيفة لا يقضى به
على كل حال دليلنا بعد الاجماع المتردد ما رواه عمر بن دينار عن ابن
عباس ان النبي ص قضى باليمين مع الشاهد قال عمر وكان ذلك في
الحقوق وروى هذا الخبر ابو هريرة وجابر وغيرهما فان قيل المراد
بالخبر انه قضى بيمين المدعى عليه وشاهد المدعى عليه وقضى
بيمين المدعى عليه قلنا هذا تعسف شديد من التاويل وظاهر الخبر
يقتضي ان القضا كان بمجموع الشاهد واليمين وتاثير كل واحد منهما على
تاويلهم يكون هذا القضا انما يكون باليمين والشاهد لا تاثير له
على انه قد روي في بعض الاخبار انه ع قضى بيمين وشاهد وهذا
سقط تاويلهم فان قيل تاويل الخبر ان رجلا باع عبدا وادعى المبتاع
ان به اثر عيب فوجب الرد وذلك لا يثبت بمجرد قوله بل يحتاج ان
يشهد اهل الخبرة بذلك ثم ان البايع ادعى انه باع بشرط البراة
من العيب وانكر المشتري ذلك فالقول قول المشتري مع يمينه
فان حلف حكم له الحاكم بالرد وهذا الحكم انما كان بالشاهد واليمين
قلنا العيب لا يثبت بشاهد واحد وانما يثبت بشاهدين وبعد
فان الخبر يقتضي انه حكم بشاهد ويمين في قضية واحدة وحكم واحد
وتاويلهم هذا يقتضي انه حكم بالشاهد في شي وباليمين في اخر

فبطل بذلك

فبطل بذلك ويدل على ما ذهبنا اليه ما رواه جعفر بن محمد عن ابيه
عن امير المومنين ع قال كان النبي ص يقضي بشهادة الشاهد ا
لواحد مع يمين صاحب الحق وقضى بها على ع بالعراق وبالا
سناد المقدم عن النبي ع وابا بكر وعمر وعثمان قضوا بالشاهد
الواحد مع يمين المدعي فان قالوا في الخبر الاول يحتمل ان يكون الشاهد
خزيمة بن ثابت الذي جعل النبي ع شهادته بمنزلة شهادة
اثنين قلنا لو كان كذلك لما استحق معه فان تعلقوا بقوله تع و
استشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان
وان هذا يمنع من الشاهد مع اليمين وربما قالوا اثبات الشاهد
واليمين زيادة في النص والزيادة في النص نسخ فالجواب عن ذلك
ان الاية انما وجب ضم الشاهد الثاني الى الاول واقامة المراتين
مقام احد الشاهدين وليس في الاية نفي العمل بالشاهد واليمين
لان ضم الشاهد الثاني الى الاول او جعل المراتين بدلا من احدهما
اكثر ما يقتضيه ان يكون شرطا في الشهادة وتعلق الحكم بشرط
لا يدل على ان ما عداه بخلافه لان الشروط قد يخلف بعضها
بعضا ويقوم بعضها مقام بعض الا ترى ان القايل اذا قال اذا
زنى الزاني فاقم عليه الحد فقد شرط في اقامة الشرط في الا
حكام معروف لا بد فعله محصل واما قولهم ان ذلك نسخ

على الحكم ... [illegible]

فليس كل زيادة في النص نسخا وانما يكون نسخا اذا اعتبرت حال المبني المزيد عليه او حصر من كل احكامه الشرعية وقد علمنا ان اقامة الشاهد واليمين مقام الشاهدين لم يغير شيئا من احكام قبول الشاهدين بل ذلك على ما كان عليه بان اضيف اليه من بينة اخرى على انه لو كان الامر على ما ذهب اليه اصحاب ابي حنيفة في ان الزيادة في النص نسخ على كل حال من غير اعتبار بما ذكرناه لما جاز ان يحكم في الزيادة انها نسخ الا اذا تاخرت عن دليل الحكم المزيد عليه فاما اذا صاحبته او تقدمت عليه لم يكن نسخا لان اعتبار تاخر الدليل في الناسخ واجب عند كل محصل فمن اين لهم ان دليل العمل باليمين والشاهد من السنة كان متاخرا عن نزول الاية وما ينكرون ان يكون ذلك مصاحبا او متقدما فان تعلقوا بما روي من ان رجلا حضرميا ادعى على كندي ارضا فقال له النبي عم الك بينة فقال لا فقال يريد يمينه فقال لا فقال ليس لك الا شاهدان او يمينه فالجواب ان النبي عم لم يقصد الى ذكر جميع الحجج وشرحها الا ترى انه لم يذكر الشاهد والمراتين وان كان ذلك حجة فيما يدعيا فيه بلا خلاف وانما ذكر الحجة المعتادة وهي الشاهدان على انا نحمل الخبر على ان المراد به ليس لك الا شاهدان او يمينه او شاهد

او شاهد ويمين بدليل ما ذكرناه فان تعلقوا بما روي عنه عم من قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر فاثبت اليمين في جنبة المنكر فمن اثبتها في جنبة المدعي فقد خالف الظاهر فالجواب ان الخبر اثبتها النبي عم في جنبة المنكر هي يمين على النفي وتلك اليمين لا تثبت في جنبة المدعي وانما تثبت في جنبة المدعي يمين للاثبات وهذه اليمين غير تلك ولانه ايضا اثبت في جنبة المدعى عليه يمينا عليه وهذه اليمين لا تكون قط في جنبة المدعي وانما تكون في جنبته يمين له المسئلة التاسعة والتسعون والمائة لا يجوز استيجار الارض بطعام معلوم الكيل يجوز ذلك عندنا وانما لا يجوز استيجارها بما يخرج من ذلك ويجوز الاجر حاجة وليس كذلك الطعام المضمون في الذمة ووافق على جوازه ابو حنيفة واصحابه والشافعي وروي عن مالك كراهية استيجار الارض بتمر او حنطة وروى ابن القسم عن مالك انه لا تكترى الارض بشيء مما تنبت الارض وان كان لا يوكل والدليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر والذي ذهب اليه مالك في كراهية ذلك لا وجه له لانه لا فرق في استيجار الارض بالدراهم والدنانير وبين استيجارها بالحنطة والشعير ولان عقد الاجارة يتناول منافع الارض دون ما يخرج منها وانما اشتبه على مالك فظن العقد يتناول الخارج من الارض فقال لا يجوز ذلك لانه يجري مجرى ان يستاجر القمح بالقمح الى اجل ليس بصحيح لما ذكرناه

اليمين الازمة

من ان العقد لا يتناول الخارج من الارض وانما يتناول المنافع المسئلة المائتان العمرى والرقبى يجريان مجرى العارية الا اذا قيدنا بذكر العقب الذي يذهب اليه ان الرجل اذا جعل لغيره داره سكنى وعمرى او رقبى فان الرقبى فان الرقبى تجري مجرى العمرى وكانت له كذلك مدة حياة المالك ثم هي بعد موت المعطي راجعة على ورثة المعطي وتجري مجرى العارية والاجارة التي تملك فيها المنافع دون الرقبة فان قال هي لك ولعقبك من بعدك كانت كذلك راجعة الى المعطي ولم يكن لعقب المعطي البيع ولا الهبة فاذا انقرضوا رجعت الى المالك وقال الشافعي اذا قال اعمرتك هذه الدار ولعقبك من بعدك ثم انقرض هو وعقبه انتقل ذلك الى بيت المال كسائر الاموال التي لا وارث لها وقال مالك يعود الى المعطي وذهب الشافعي الى ان حكم الرقبى كحكم العمرى وصفتها ان يقول جعلت لك داري في حياتي فان مت قبلي رجعت الي وان مت قبلك كانت لك يرثها منك ورثتك وقال ابو حنيفة ومحمد الرقبى لا يلزم وللمرقب الرجوع فيها وقال الشافعي في الحديد اذا قال اعمرتك هذه الدار ولم يقل ولعقبك من بعدك تكون لعقبه بعده ثم لبيت المال كالقسم الذي ذكرناه وهو قول ابي حنيفة وقال مالك تكون للمعمر مدة حياته فاذا مات عادت الى المعطي وحكى ابو اسحق المروزي عن الشافعي في القول القديم مثل قول مالك وحكوا ايضا عنه في القديم ان العمرى تبطل ولا يستحقها

ورثة

يستحقها المعمر ولا عقبه والدليل على صحة ما ذهبنا اليه ووافقنا عليه مالك الاجماع المتردد ذكره وايضا فان العمرى انما هي تمليك المنافع مدة عمر المعطي واذا جعلها لعقبه فعلى هذا الوجه وتمليك المنافع لا يتعدى الى الرقبة والابدان تعود عند انقضاء المدة المضروبة الى المالك وكيف يجوز ما قاله الشافعي وما وافقه عليه ابو حنيفة فان تعلقوا بما رواه جابر من ان النبي صلعم قال فاذا احد عمر عمرى له ولعقبه فانها للذي يعطاها لا ترجع الى الذي اعطاها لانه اعطى عطاء وقعت فيه المواريث وفي خبر اخر ولا تعمروا ولا ترقبوا فمن اعمر شيئا او ارقبه فسبيله سبيل المواريث فالجواب عنه ان العمرى لا ترجع الى الذي اعطاها قبل انقضاء مدتها وترجع بعد انقضاء المدة كالاجارة وانما ورث الوارث هذه المنافع كما يرثون منافع الاجارة وليس دخول الميراث فيها دلالة على ملك الرقبة دون ملك المنفعة المسئلة الحادية والمائتان لا يحل الدين للرجل حالا بموت من عليه الدين هذه المسئلة لا اعرف لاصحابنا الى الان فيها نصا معينا فاحكيه وفقهاء الامصار كلهم يذهبون الى ان الدين المؤجل يصير حالا بموت من عليه الدين ويقوى في نفسي ما ذهب اليه الفقهاء ويمكن ان يستدل على صحته بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين فعلق قسمة الميراث بقضاء الدين والاجازة فلو تاخر قضاء الدين الى حين حلول الاجل المضروب للدين تاخرت قسمة الميراث وفي ذلك اضرار

بالورثة واتضافات الدين ثم لو لم يصر حالا بموت من عليه الدين لوجب
ان ينتقل الحق من ذمة الميت الى ذمة الورثة والحق اذا ثبت
في ذمة شخص لم ينتقل الى ذمة غيره الا برضى من ثبت له فان قيل ما
ذكرتموه يوجب ان خيار الشرط لا يورث وعندكم انه يورث قلنا
خيار الشرط اذا اثبتناه للوارث لم نفض الى انتقال الحق من ذمة
الى ذمة اخرى لان الوارث اذا اختار ان يفسخ البيع ارتجع الثمن
والمثمن فلهذا لك جاز اثباته ولا يجوز ان ينزل على الدين المؤجل
يصير حالا بموت من عليه الدين بان يقول ان الاجل لا يثبت الا لمن
شرط له والورثة لم يشترط لهم هذا الاجل وذلك ان خيار الشرط
يثبت للورثة وان لم يشترط لهم فالاستدلال بما تقدم اولى المسئلة
الثانية والمائتان لا يحل ما ذبح وهو تكبير بنفسه هذا
هذا صحيح والحجة فيه ان الذي يكبير بنفسه من الحيوان يدخل
في عموم ما حرمه الله تع من الموقوذة لان الموقوذة هي التي
قد اشتد حجرها وبعظم المها ولا فرق بين ان يكون ذلك
من ضرب لها ادمي الا من يفعلها الله تع بها يفضي الى موتها واذا
دخلت في عموم هذه اللفظة كانت محرمة بحكم الظاهر المسئلة
الثالثة والمائتان لا يحل السمك الذي يصطاده دمي وكذلك
الجراد لان ذكاتهما صيدهما لست اعرف لاصحابنا اتفاق
هذه ا

في هذه المسئلة الى الان فاعول عليه ومن ذهب الى تحريم اكل السمك والجراد اذا صا
دهما الذمي يقول ان صيدهما هي ذكاتهما وان العور قد انقطع بان
الذمي لا ذكاة له ولا يوكل ذبيحته غير ان الصيد ليس بذكاة على
حقيقة وانما اجرى مجرى الذكاة في الحكم لا في وقوع الاسم واذا وقع
التحريم بتذكية الذمي وانه لا ذكاة له فانما يدخل في ذلك ما يكون
حقيقة من الذبح وفري الاوداج وما لا يكون حقيقة ويسمى بهذه ا
لتسمية مجازا لا يدخل في الظاهر الا بدليل فعلى من ادعى دخول
صيد الذمي للسمك والجراد تحت تحريم ذكاة الذمي الدليل وفي
هذا نظر وليس هذا موضعه المسئلة الرابعة والمائتان لا يجوز اكل الحمار
الوحشي عندنا ان اكل الحمار الوحشي والاهلي ايضا مباح ولا اعرف
بين الفقهاء كلهم خلافا في الحمار الوحشي وانما خالفونا في الحمار الاهلي
والدليل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد قوله تع قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما او لحم خنزير
فعدد المحرمات كلها ونفى ان يكون ما عداها محرما ولم يذكر الحمار الوحشي
ولا الاهلي ولا يلزم على هذا الاستدلال ما اتفقنا على تحريمه وان لم يدخل
في هذه المذكورات في الاية لان ذلك انما عدلنا عن الظاهر فيه بدليل
قاهر ولا دليل على الحاق لحوم المحرمات في الاية وايضا قوله تع انما
حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ولم يذكر لحوم الحمير وقد بينا في
غير موضع ان لفظة انما تدل على نفي الحكم عما عدا ما تعلق بها وفي قولنا

من
له قول القائل له عندي درهم وبين قوله انما له عندي درهم واستدلوا
على صحة هذه الطريقة بان ابن عباس كان يذهب الى ان الربا في النسيئة
واستدل على مذهبه بما روى عنه عم من قوله انما الربا في النسيئة وقولا
بن عباس حجة فيما يتعلق باللغة لانا رأينا من خالف ابن عباس وناظره على
مذهبه هذا لم يرد عليه ما ذهب اليه في لفظة انما ولا خالفه في موجب ما اعتمد
عليه وانما طعن على مذهبه من غير هذه الجهة فصار القول بان لفظة انما
تنفي الحكم عمن عداه دخلت عليه اجماعا المسئلة الخامسة والمائتان لا
ينقض على مذهبنا اذا اخطأ الامام في بعض احكامه او نسيه لم نقل
ما في هذه المسئلة لا ينقض على مذاهبنا لانا نذهب الى ان الامام يجب ان
يكون معصوما من كل زلل وخطأ لعصمة الانبياء عم وانه لا يجوز من الانبياء ولا
من الائمة الكبائر ولا الصغائر في احوال النبوة ولا الامامة ولا قبلها من ا
لزمان وقد دللنا على ذلك في كتابنا المعروف بتنزيه الانبياء والائمة وبسطناه
وفرعناه وانما يصح تفريع هذه المسئلة على اصول من لا يشترط العصمة في الامام
ومن لم يشترطها في الامامة وصحبها يجب ان يجوز في هذه المسئلة ان يخطئ الامام
في بعض الامور ان كان كبيرا فلا بد من فساد امامته لان الكبائر عندهم تفسد
الامامة اذا ظهرت من الامام وان كان ذلك صغيرا لم تفسد امامته وهذا تفريع
على اصل لا نذهب اليه فلا معنى للتشاغل به المسئلة السادسة والمائتان نغنم
ما احتوت عليه عساكر اهل البغي بعد ان يضرب للفارس بعد ربع عشره ثلاثة اسهم
سهم له وسهمان لفرسه وسهم للراجل دون سهم واحد هذا غير صحيح لان
اهل البغي

لان اهل البغي لا يجوز غنيمة اموالهم وقسمتها كما تقسم اموال اهل الحرب ولا اعلم خلافا بين
الفقهاء في ذلك ومرجع الناس كلهم في هذا الموضع الى ما قضى به امير المؤمنين عليه السلام في
محاربي اهل البصرة فانه منع من غنيمة اموالهم فلما روجع عليه في ذلك قال ايكم يأخذ
عائشة في سهمه وليس يمتنع ان يخالف حكم قتال اهل البغي لقتال اهل دار الحرب في هذا
الباب كما يخالف في انا لا نتبع موليهم وان كان اتباع المولى من اهل الحرب جائزا وانما
اختلف الفقهاء في الانتفاع بدواب اهل البغي وبسلاحهم في حال قيام الحرب فلا يقع التملك لان
ما منع من غنيمة اموالهم وقسمتها لا يمنع من قتالهم بسلاحهم الا على وجه التملك لانهم رموا
حربه الى جهة اهل الحق فيجوز ان يرموا بها على سبيل المدافعة والمقابلة فاما استدلال
الشافعي بقوله عم لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه فليس بصحيح لانه انما منع
تملك مال المسلم وحيازته بغير طيب نفوسهم وليس كذلك المدافعة والممانعة وقد استدل
اصحاب ابي حنيفة على صحة ما ذهبوا اليه في هذه المسئلة بقوله تع فقاتلوا التي تبغي
حتى تفيء الى امر الله قالوا فاباح القتال عاما وذلك يشتمل على قتالهم بدوابهم و
سلاحهم وعلى قتالهم بدوابنا وسلاحنا وهذا قريب المسئلة السابعة والما
ئتان لا يخالف الامام المتأخر الامام المتقدم هذه المسئلة انما يتفرع على غير اصولنا
لان من اصولنا ان الامام معصوم وانه لا يحكم بالاجتهاد الذي يجوز ان يقع الخلاف
فيه بل بالنص والعلم وعلى هذين الاصلين لا يجوز ان يخالف الامام الثاني الامام
الاول لانه اذا خالفه لا بد ان يكون احدهما مخطئا والخطأ لا يجوز على الائمة حسب ما
قدمناه وقد انهينا الكلام على المسائل الواردة الى الحد الذي لا تطويل فيه ولا
تقليل وأوردنا في كل مسئلة على اختصار واقتصار ما يكفي في العلم بها والاطلاع

٢ وجاز قتال اهل الحرب فقال ابو حنيفة يجوز [illegible] صح
[illegible]



على مكنونها والتفرقة بين صحيحها وباطلها الا بالوصول الى الشرح والبسط والاستيفاء
والاستقصا الخرج جواب هذه المسائل في اضعاف كثيرة لما اجتنابه و
الزمان لضيق عنه والشغل يمنع منه وايثار سرعة عود جواب المسائل
اوجب بلوغ الغاية في الاختصار ولم نورد فيما اعتمدناه الا ما هو طريق الى
للعلم وموجب لليقين الا ما استعملناه في خلال ذلك من ذكر الاخبار التي
ينقلها الفقهاء او يتداولونها في كتبهم محتجين بها دون الاخبار التي تنقلها الشيعة
الامامية فانما اوردنا هذه الاخبار وهي واردة من طريق الاحاد ولا علم يحصل
عندها بالحكم المنقول على طريق المعارضة للخصوم والاستظهار في الا
حتجاج عليهم بطرقهم واستدلالاتهم كما فعلنا مثل ذلك في كتابنا مسائل
الخلاف وان كنا قد قصدنا في ذلك الكتاب الى الاحتجاج على المخالفين لنا با
خبار الاحاد والاحتجاج عليهم بالقياس على سبيل المعارضة لهم فانا لا نذهب الى حجة
القياس في الشريعة ولا الى ثبوت الاحكام به وانما تثبت الاحكام عندنا بما
يوجب العلم ويثمر اليقين وقد دللنا على صحة هذه الجملة في مواضع كثيرة من
كتبنا ولولا ان هذا الجواب عن المسائل الواردة لا يليق بذلك لذكرناه وما
توفيقنا الا بالله عليه نتوكل واليه ننيب وهو حسبنا ونعم الوكيل وصلى الله على
خير خلقه محمد وعترته الطاهرين تمت المسائل الطبرية على يد الجاني
الراجي عفو ربه علي الجزري يوم الجمعة في ثاني ذي القعدة
سنة الالف والمائتين والثلاثين من الهجرة
على مشرفها افضل التحية والسلام



